الدكتور
زين الدين بن موسى
أستاذ محاضر (أ)
قسم الآداب واللّغة العربية / جامعة قسنطينة1

أثر المعاني اللغوية في توجيه دلالات النصوص من خلال آيات الأحكام في القرآن الكريم

آيات الصَّلاة أنموذجا







أثر المعاني اللغوية في توجيه دلالات النصوص

من خلال آيات الأحكام في القرآن الكريم

(آيات الصّلاة أنموذجا)

الدكتور

زين الدين بن موسى

أستاذ محاضر (أ)

قسم الآداب واللّغة العربية

جامعة قسنطينة1





2016

الكتاب

أثر المعاني اللغوية في توجيه دلالات النصوص

تأليف

زين الدين بن موسى

الطبعة

الأولى، 2016

عدد الصفحات: 390

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

الناشر

بي.آ. للطباعة

20 تحصيص الزهور محل رقم أ و ب عين السمارة

قسنطينة – الجزائر

الهاتف والفاكس: 0021331973851

المحمول: 00213770746011

E-mail: baimpression@yahoo.fr

التوزيع الخارجي

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (00962 27272272-)

خلوي: 0785459343

فاكس: 00962 27269909-

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com

almalktob@hotmail.com

almalktob@gmail.com

facebook.com/modernworldbook


بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المحتويات

مقدّمة:

تعدّدت آيات القرآن الكريم كثرة وتنوعت مضمونا واختلفت شكلا من حيث تراكيبها اللّغوية التي حصرها علم النحو في أنساق تعبيرية تسمح بآداء وظيفة التبليغ المراد، وإن هو استعصى فهمه في الظاهر، ممّا يؤكّد وجود معان أخرى غير تلك التي تنقدح في ذهن القارئ لأوّل وهلة، وما هذا الثراء في المحتوى إلاّ دليل على قوّة تجانس المضمون مع الشكل الذي تختصره ثنائية اللّفظ والمعنى، التي مكّنت من الإحالة على أوجه متعددّة ومتباينة عند قراءة النّص الشريف، الذي ما وضع أصلا إلاّ لتوجيه المتلقي نحو مقاصد الشريعة الإسلامية، بما في ذلك الماديّة منها والمعنوية.

ومن كانت غايته كذلك فلا بدّ أن يشتمل على ما يجمع بين لطائف الروح ورغائب الجسم المادي، الذي يحتاج إلى ما يبيّن له سبيل الرشد من سبيل الغواية، وهذا ما احتفى به النصّ القرآني من خلال مجموع المواضيع العقدية والفقهية والتاريخية، وغيرها من القضايا التي منحت للعقل البشري إمكانية التصوّر السليم لحقيقة الخطاب الموجّه من الباري عزّ وجل في كتابه العزيز، الذي لا يمكن فهم فحواه إلاّ بالعودة إلى مقتضى ظاهر اللّفظ وباطنه، وإن كانت مستبطنات الألفاظ من المعاني هي التي فتحت باب التأويل واسعا، ممّا أفضى إلى استنباط قواعد وأحكام تختصّ بكلّ كليّة من كليّات الشرع.

ومن هذه الكليّات مجموع تلك المباحث التي تعلّقت بالأحكام الفقهية في بابي العبادات والمعاملات، التي لم تؤسّس قواعدها الفقهية وأحكامها التي ترتّبت عنها لولا اختلاف المجتهدين في قراءة النّص الشريف، وذلك بالعودة إلى معاني ألفاظ اللّغة العربية الكثيرة المشكّلة بالسياق القرآني برمّته، فالمعجم اللّغوي للقرآن الكريم أتاح للفقهاء وعلماء الأصول فرصة تخريج الدّلالات المختلفة للنّص الشرعي انطلاقا من مدلول اللّفظ أوّلا والسياق الوارد فيه ثانيا؛ إذ إنّ الفقيه والأصولي لا يكون كذلك إلاّ بمعرفته لأصول لغة العرب ولهجاتها المتفرّعة عنها؛ لأنّ هذا الشرط من الشروط المعتبرة في تحكيم رأي الفقيه أو الأصولي وترجيح دليله على آخر، فما كان من ذلك إلاّ أن حظيت اللّغة العربية بعناية خاصّة من طرف المفسرين والفقهاء وغيرهم من المجتهدين، الذين استثمروا لغة القرآن واستخرجوا منها ما استخرجوا من فوائد عادت بالأثر الكبير على شتّى المعارف عامّة والدّرس النحوي خاصّة.

هذا الدّرس الذي استفاد منه الباحثون كثيرا وألّفوا فيه ما لا يمكن حصره من الكتب والدّراسات، غير أنّ الميزة الغالبة على معظمها هي نمطية الدّراسة المتمثّلة في تكثيف جمع المادّة العلمية وشمولية النظرة النقدية المنصبّة حول أي موضوع من مواضيع الدّراسة، وهذا ما سنحاول تجنبه قدر المستطاع في هذا البحث الذي توسمنا فيه الجدّة والثراء المعرفي، ممّا سيمكّن من تقديم الجديد في مجال البحث العلمي تنظيرا وتطبيقا، لا سيما وأنّ موضوع هذه الأطروحة يتعلّق بقضية كثيرا ما شغلت أذهان المجتهدين قديما وحديثا؛ وهي آيات الأحكام التي تؤسّس لبناء القواعد الفقهية التي عليها مدار صلاح العبادات والمعاملات، حيث عزمنا

على تتبع أثر الاختلاف بينها انطلاقا من النواة الأولى المشكّلة للغة النّص، والمتمثلة في المفردة القرآنية من خلال معناها المعجمي دون بقية المستويات التي توحي بها الدّراسة اللّغوية عادة.

لهذا كان اختيارنا قائما على التخصيص من جهتين؛ جهة تتعلّق بحصر مجال المدوّنة في آيات الأحكام الخاصّة بعبادة الصّلاة دون غيرها، وجهة تتعلّق بتضييق نطاق المعنى عند حدود مستوى اللّفظ المعجمي، فلعلّ هذه الضوابط تجعل من الدّراسة أكثر تركيزا واستقصاء للجزئيات الصغيرة التي عادة ما يهملها طابع التعميم، ولا يعني أنّ حدود البحث في مثل هذا الموضوع واضحة المعالم بالدقّة التي يتصوّرها الذهن؛ لأنّ لغة القرآن أكبر من أن يحاط بها، وكلّ اجتهاد في هذا المجال ما هو في الحقيقة إلاّ إضافة لبنة علمية إلى اللّبنات السابقة التي تسهم مجتمعة في تجلية غوامض النّص الشريف.

أمّا الأسباب التي أوجبت اختيارنا لمثل هذا الموضوع فيمكن إجمالها فيما يلي:

- محاولة تتبع أثر المعنى المعجمي في توجيه دلالات النّص، الذي يفضي في نهايته إلى بناء القاعدة الفقهية.
- كثرة القواعد الفقهية التي أبانت عن اختلاف المجتهدين في قراءة النّص الشريف.
- قلّة الدّراسات إن لم نقل إنعدامها التي تهتم بالمعنى المعجمي، الذي يُعدّ في نظر الكثيرين ضيّق الأفق عقيم الإحالة على مفاهيم أوسع، وهذه حقيقته لو لم يكن كذلك في لغة كاللّغة العربية.
- كثرة الدّراسات التي اهتمت بآيات الأحكام، ممّا أوحى إلينا بالقيمة العلمية لهذا الموضوع من مواضيع القرآن الكريم.

رغبتنا في التأسيس للمباحث الدّلالية التي تهتم بالتطبيق أكثر من التنظير، وهذا كلّه استكمالا للمنهج الذي بدأناه في مرحلة الماجستير.

وقد تبادرت إلى ذهننا عدّة تساؤلات حاولنا من خلالها أن نصوغ نصّ إشكالية هذا البحث الذي نوجزه في المضمون الآتي:

إذا كانت لغة أيّ نصّ بما في ذلك النّص القرآني لا تنبني إلاّ بتلاحم سلسلة من الألفاظ المستقلّة المعاني من قبلُ، وكان مرتكز كلّ قاعدة علمية هو المعنى المعجمي الذي يُحدّد أبعاد مصطلحاتها، فما هو دور المعنى المعجمي في توجيه دلالات النّصوص الشرعية المتضمّنة للأحكام الفقهية؟، وهل كان لهذه المعاني كبير الأثر في اختلاف المجتهدين في آيات الأحكام عموما، وآيات أحكام عبادة الصّلاة خصوصا؟، وكيف يمكن إعطاء البعد الحقيقي لدلالة المفردة القرآنية حتّى وإن انفصلت عن السّياق؟، وإلى أيّ مدى يمكن ردّ الاختلاف في قراءة النّص إلى التباين بين ألفاظ اللّهجات التي تضمّنتها لغة القرآن الكريم؟.

ونصّ الإشكالية بتساؤلاته المختلفة أفضى إلى تحوير عنوان ينسجم مع مضمون البحث ديباجته هي:

- أثر المعاني اللّغوية في توجيه دلالات النّصوص من خلال آيات الأحكام في القرآن الكريم (آيات الصّلاة أنموذجا).
- ولا يتمّ البحث في أيّ موضوع علميّ إلاّ من أجل تحقيق جملة من الأهداف تشكّل قاعدة لاستخلاص مجموعة من النتائج، و التي عليها مدار البحث، ويمكن إيجاز الأهداف المتوخّاة من وراء إنجاز هذا البحث كما يلي:
- الإجابة عن التساؤلات التي تمّ طرحها في نصّ الإشكالية، بما في ذلك عامّها وخاصّها؛ أي السؤال الرئيس والأسئلة الفرعية.
- إبراز دور اللّفظ المعجمي في تحديد الحكم الفقهي انطلاقا من تعدّد معانيه.
- إثبات العلاقة الوطيدة بين دلالة السّياق وتعدّد المعنى المعجمي.
- الإبانة عن مرجعية الخلاف الفقهي وأنّ أصله لغوي محض؛ أي أنّ مظاهر تغيّر الأحكام الفقهية وتعدّدها مردّه إلى تنوّع المعنى وكثرته في اللّفظ المعجمي.
- تأكيد أهمية الاستشهاد بالشعر بوصفه المدوّنة الأصيلة التي تثبت حقيقة المرجعية الدّلالية لكلّ لفظ في القرآن الكريم، إذا تمّ مراعاة التطوّر الدلالي المتوازي لكليهما.
- محاولة التأسيس لنظرية من نظريات المعجم التاريخي، التي تعتمد المفردة القرآنية بوصفها وحدة أساس لإنشاء معجم لغوي، قصد استفتاء مختلف التغيّرات الدّلالية ماضيها وحاضرها، لكون آيات الذكر الحكيم زامنت بألفاظها كلّ عصور اللّغة.

لقد حاولنا جاهدين أن نتتبّع الدراسات السّابقة التي تناولت آيات الأحكام، ونقتني منها ما له علاقة بموضوعنا، غير أنّنا لم نظفر إلاّ ببعض الدّراسات التي كان منحاها العام فقهيا خالصا، أو يجمع بين مستويات اللّغة الخمسة بما في ذلك الدّلالية، منها على سبيل التمثيل:

أثر الخلاف النحوي في توجيه آيات القرآن الكريم على الحكم الفقهي (نماذج من آيات الأحكام) لشريف عبد الكريم محمّد النّجار، وهو مقال بمجلّة جامعة القرى لعلوم الشريعة واللّغة العربية وآدابها، الجزء18، العدد38، رمضان1427هـ، يقع في ثمان وستين صفحة، وهذا المقال دراسة رائدة في بابها لو كتب لها أن تتّسع وتشمل جميع آيات الأحكام من خلال كتاب خاصّ.

أثر الدّلالة النحوية واللّغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعة لعبد القادر عبد الرحمان السعدي، وميزة هذا الكتاب أنّه اجتهد في الإبانة عن دور القواعد النحوية في توجيه معاني الآيات،

من خلال تتبّع ظواهر التقديم والتأخير وحفظ الرتبة وقرينة الحركة الإعرابية التي نجمت عن عامل ظاهر أو مضمر، بالإضافة إلى تخصيصه لفصل كامل في آخر الكتاب حاول أن يبرز من خلاله ملامح التغيّر الدّلالي انطلاقا من سياق الآيات، وأثر كلّ ذلك في بيان الحكم الشرعي وتنوّعه. فالملاحظ أنّ مثل هذه الدّراسات عادة ما تقتصر على المستوى النحوي بوصفه واجهة اللّغة العربية وأهمّ علومها، فيكون ذلك سببا في استبعاد بعض المستويات الأخرى في الأبحاث الأكاديمية، لاسيما المستوى الصوتي والصرفي والمعجمي.

أمّا غيرها من الدّراسات القريبة الملمح من موضوع هذا البحث، فنذكر منها ما يلي:

الدّلالات اللّفظية وأثرها في استنباط الأحكام من القرآن الكريم لعلي حسن الطويل، فعنوان الكتاب يوحي لأوّل وهلة بأنّه قد استوفى مضمون المحتوى تطبيقا أكثر منه تنظيرا، غير أنّ هذا الإيحاء سرعان ما يتبدّد حينما نطّلع على ما ورد في فصول الكتاب؛ حيث جاءت معظمها في الجانب النظري، واستقلّ فصل واحد بالجانب التطبيقي الذي أوجز صاحبُه فيه الحديث عن مدوّنة مجتزئة من سورة المائدة ابتداء من الآية الأولى وانتهاء بالآية خمس وأربعين.

وهناك دراسات أخرى لا تقلّ أهميّة عن السّابقة لكونها أشارت في بعض مباحثها إلى علاقة اللّفظ بالمعنى الشرعي، وأومأت إلى حركية التطوّر في كليهما، منها:

- أثر اللّغة في اختلاف المجتهدين لعبد الوهاب عبد السلام الطويلة، ويقصد باللّغة هنا جميع مستوياتها عدا المستوى الصوتي.
- أمالي الدّلالات ومجالي الاختلافات لعبد اللّه الشيخ محفوظ بن بيّة.
- التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن لعودة خليل أبي عودة.

كما تمّت مراجعة بعض المكتبات الخاصّة بالرّسائل الجامعية، لاسيما في مصر أثناء الزيارة العلمية التي أتاحت لنا فرصة الاطّلاع على جملة من الدّراسات الأكاديمية ذات الصّلة المحتملة بالموضوع، لأنّ عناوينها تضمّ الألفاظ المفتاحية التي تتقاطع مع جزئية من جزئيات بحثنا، وأهمّ تلك الدّراسات إمّا رسائل دكتوراه أو رسائل ماجستير، ويمكن إيرادها على النّحو الآتي:

- دور اللّغة في إثبات الأحكام الشرعية و موقف الأصوليين منها لعبد المولى مصطفى الطلياوي، إشراف محمد محمد مصطفى شحاتة الحسيني، رسالة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه في كليّة الشريعة والقانون، قسم أصول الفقه، سنة1984، مسجّلة تحت الرقم العام2041، والرقم الخاص251 ، ع، ب، د، تقع في ستمائة وأربع وعشرين صفحة، وذلك بقسم الرسائل الجامعية والتوثيق، في جامعة الأزهر بمصر.

- البلاغة في آيات الأحكام لبعد العزيز عبد الهادي عبد الفتاح السيّد، إشراف فرج كامل أحمد سليم، رسالة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه في البلاغة، في كليّة اللّغة العربية والدّراسات العليا، قسم البلاغة، سنة1995، مسجّلة تحت الرقم العام4726، تقع في ثلاثمائة وثمان وستين صفحة، في جامعة الأزهر بمصر.
- مناهج المفسّرين المعاصرين في آيات الأحكام (دراسة مقارنة) لخالد عبد الرحمان الرشيدي، إشراف محمد نبيل غنايم، لنيل شهادة الدكتوراه في الشريعة، مسجّلة تحت الرقم11635، في كلية دار العلوم، قسم الشريعة، جامعة القاهرة، بمصر.
- اختلاف الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على معانيها وأثره في الأحكام الفقهية لأحمد صالح ناصر الملا، إشراف محمد بلتاجي حسن، لنيل شهادة الدكتوراه في الشريعة، سنة2001، مسجّلة تحت الرقم9635، قسم الشريعة، كليّة دار العلوم، جامعة القاهرة، بمصر.
- أسباب النزول وأثرها في استنباط الأحكام الفقهية لخالد هلال عباس الكبودي، إشراف محمد نبيل غنايم، لنيل شهادة الماجستير في الشريعة، سنة2005، مسجّلة تحت الرقم11119، قسم الشريعة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، بمصر.

ويتميّز حقل هذه الدّراسات عادة بإتباع المنهج الوصفي و الاستقرائي والتاريخي لتحديد تطوّر دلالة الألفاظ، وهذا ما سنحاول تطبيقه في هذا البحث، دون إغفال الأدوات المساعدة الأخرى كالمنهج الإحصائي والتحليلي.

وقد تمثّلنا لموضوع هذا البحث خطّة بإمكانها أن توجّه مساره وترتّب مسائله، نوجز محتوى محاورها فيما يلي:

- مقدّمة: التي تضمّنت الإشارة إلى أهمية هذا النّوع من الدّراسات وتحديد موضوع البحث، وأسباب اختياره مع ذكر نصّ الإشكالية، إضافة إلى إبراز أهداف البحث وتعداد أهمّ الدّراسات السّابقة التي لها علاقة بموضوع بحثنا، كما وضّحنا طبيعة المنهج المطبّق الذي اكتمل بتقاطع جملة من المناهج الرئيسة وأخرى مساعدة، وبعدها أشرنا إلى الخطّة التي نحن بصدد شرحها، وسيأتي الحديث بعد هذه الخطّة عن المنهج المتّبع الذي ميّز جهدنا عموما، بالإضافة إلى التنويه بجهود من سبقونا في هذا المجال، وذلك بإدراج جملة من المصادر والمراجع التي كانت في معظمها معينا لتغذية موضوع هذا البحث، وختمنا المقدّمة بذكر أهم العراقيل التي كادت أن تكون عقبة حائلة دون إنجاز هذا الموضوع أو إتمامه، فبذكر هذه العناصر مجتمعة حاولنا استيفاء شروط المقدّمة الوظيفية.
- الفصل الأوّل (تمهيدي) : علاقة علم اللّغة بعلمي التفسير والفقه

المبحث الأوّل: علاقة علم اللّغة بعلم التفسير

المبحث الثاني: علاقة علم اللّغة بعلم الفقه

المبحث الثالث: علاقة علم اللّغة بعلم أصول الفقه

- الفصل الثاني: الدلالة اللغوية ودورها في استنباط الأحكام الفقهية المرتبطة بمقدمات الصّلاة

المبحث الأوّل: في مشروعية إقامة الصلاة

المبحث الثاني: أحكام الطهارة

المبحث الثالث: أحكام الأذان

- الفصل الثالث: الدّلالة اللّغوية ودورها في استنباط الأحكام الفقهية المرتبطة بمتعلقات الصّلاة المكانية

المبحث الأوّل: وجوب اتخاذ القبلة

المبحث الثاني: أحكام المساجد

المبحث الثالث: الوظائف الشرعية للمساجد

- الفصل الرابع: الدّلالة اللّغوية ودورها في استنباط الأحكام الفقهية المرتبطة بمتعلقات الصّلاة الزمانية

المبحث الأوّل: الأوقات الجامعة للصّلوات الخمس

المبحث الثاني: فضل الصّلاة في أوقات مخصوصة

المبحث الثالث: نوافل الصّلاة

المبحث الرابع: الصلوات الخاصّة

- خاتمة: التي أجملنا فيها مجموع النتائج التي تسنّى لنا استخلاصها أثناء عملية البحث من خلال التحليل والاستقصاء.

- الفهارس الفنية وتضمّ:

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الأعلام

فهرس الأبيات الشعرية

فهرس المصادر والمراجع

فهرس المحتويات

أمّا عن المنهج الذي سلكنا سبيله واتّبعنا مساره في هذا البحث، فتتمثّل خطواته فيما يلي:

- عزو الآيات إلى مظانها في سور الذكر الحكيم مع شكلها.
- تخريج الأحاديث النبوية الشريفة من مصادرها الأصيلة، بدءا بالصّحاح وانتهاء بالشّروح.
- نسبة الأبيات إلى قائليها مع تحديد بحرها ومكان تواجدها في الدّيوان إن كان موجودا، وإن لم يكن فالمجموعات الشّعرية هي مظانها في الأغلب.
- توثيق النّصوص وآراء العلماء من مصادرها الأصيلة ومراجعها التي تضمّنتها.
- عرض الآراء وتحليلها قصد ترجيح الأوثق منها، بما ينسجم والمرجعية الفقهية لكلّ علم بالنّظر إلى اختياراته اللّغوية المطابقة أو المعارضة لمعاني اللّفظ داخل المعجم.
- ترجمة الأعلام الواردة أسماؤهم في متن البحث، عدا الخلفاء الرّاشدين وبعض الأعلام من المعاصرين.
- إعداد فهارس فنيّة تمكّن من العودة إلى كلّ مطلوب في البحث مرغوب فيه.

إنّ رصيد البحث من المصادر والمراجع قد تعدّد و تنوّع بحسب مطالب كلّ فصل وجزئيات كلّ مبحث، فمن تلك المصادر ما كان مدوّنة أصيلة في حدّ ذاته، ومنها ما كان مرجعا مساعدا لتوثيق رأي أو تفنيده أو ترجمة علم أو إثبات مرجعية علمية، لذلك فإنّ جملة تلك المصادر والمراجع يمكن تقسيمها على النّحو الآتي:

القرآن الكريم بوصفه المحضن الأساس لجميع آيات الأحكام.

كتب آيات الأحكام نفسها بما تضمّنته من آراء فقهية، أساسها الأوّل الخلاف في معاني الألفاظ؛ وأهمّ تلك الكتب التي اعتمدناها:

* أحكام القرآن: محمد بن إدريس الشافعي، جمع أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي النيسابوري.
* أحكام القرآن: أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصّاص.
* أحكام القرآن: أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي.
* أحكام القرآن: عماد الدّين بن محمد الطّبري المعروف بإلكيا الهرّاسي.
* أحكام القرآن: أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرّحيم المعروف بابن الفرس الأندلسي.
* نيل المرام في تفسير آيات الأحكام: محمد صديق حسن خان القنوجي.
* تفسير آيات الأحكام: محمّد علي السّايس.
* روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن: محمد علي الصابوني.
* تفسير آيات الأحكام: القصبي محمود زلط.

والملاحظ أنّ هذه المصادر في بابها قد تعدّدت كثرة ممّا جعلنا ننتخب من كلّ مذهب مصنّفا واحدا بوصفه العمدة الذي يُرجع إليه، حيث اطّرد هذا الاختيار مع كلّ مذهب عدا المذهب الحنبلي، الذي استعصى علينا وجود كتاب يختصّ بآيات الأحكام، يمثّل ما ذكره فقهاء هذا المذهب في باب آيات الأحكام، إلاّ أنّنا استعضنا عنه بكتب فقه المذهب التي اجتهدنا في استخراج آراء أصحابها من خلال ما أدرج ضمنها من آيات تختصّ بمعالجة موضوع الأحكام.

كما تمّت العودة إلى المعاجم اللّغوية بمختلف مدارسها، بدءا بالعين للخليل وانتهاء بتاج العروس للزبيدي.

ومن المصادر التي استقينا منها مادّة موضوعنا كتب الفقه والأصول الممثّلة لجميع الآراء والمذاهب، عدا الشاذّة منها.

كما عدنا إلى كتب اللّغة المعتبرة في هذا الفنّ، لاسيما النّحوية منها والدّلالية.

إضافة إلى كتب التراجم والطّبقات ودواوين الشّعر و مجموعاته، وكذا بعض الدّراسات المعاصرة بما فيها من كتب ورسائل جامعية.

وقد اعترضتنا بعض العقبات أثناء عملية البحث كادت أن تثنينا عن مواصلته، أهمّها كثرة الآراء الفقهية وتضاربها داخل المذهب الواحد، وكذا صعوبة إيجاد العلاقة بين معاني الألفاظ المتنوّعة والآراء الفقهية المتعدّدة، إضافة إلى استعصاء كثرة آيات الأحكام التي وردت في باب الصّلاة بوصفها العبادة الرئيسة في الإسلام، ممّا جعلنا نكتفي بالصّريح من دلالة آياتها في الأحكام دون إدراج كلّ آية حاول بعض العلماء استنباط حكم فقهي منها اعتمادا على التأويل، وهذا التوجّه في الدّراسة محلّ خلاف، فالاكتفاء بالصريح أولى من الإحالة على المظنون، كما اعترضتنا عوائق أخرى يشترك فيها جميع الباحثين في الجامعة الجزائرية، يحسُن السّكوت عنها لكونها مثّلت العزاء في مواضع ملمّاتها، وأكسبت النفس عزيمة مكّنت من التحدّي.

ولا يفوتنا أن نتوجّه بجزيل الشكر والعرفان للأستاذ المشرف الدكتور سامي الكناني الذي ذلّل بعض تلك الصّعاب وأعان على تخطّيها بتوجيهاته وإرشاده، فجزاه اللّه عنّا وعن طلاّب العلم خير الجزاء في الدّنيا والآخرة.

الفصل الأوّل (تمهيدي)

علاقة علم اللُّغة بعلمي التَّفسير والفقه

- المبحث الأوّل: علاقة علم اللّغة بعلم التفسير.
- المبحث الثاني: علاقة علم اللّغة بعلم الفقه.
- المبحث الثالث: علاقة علم اللّغة بعلم أصول الفقه.

المبحث الأوّل

علاقة علم اللّغة بعلم التفسير

لا يمكن تبرير العلاقة بين طرفين الأوّل منهما وسيلة هي اللّغة العربية، والثاني علم من العلوم الشرعية أو غيرها لا ينطق إلاّ بلسانها و لا تتحدّد معانيه إلاّ بمعجم ألفاظها، فالعلاقة التي يجب البحث في روابطها وامتداداتها هي مدى استفادة مختلف العلوم من اللّغة العربية عند استثمار حصيلة مفرداتها بكلّ الأبعاد التي تُفضي إليها معانيها منعزلة عن أيّ سياق، كما يُمكن تتبّع دلالة تلك المفردات عند اقتحامها غمار الاقتران بغيرها في مختلف سياقات النّصوص الشرعية و الأدبية، وما من شأنه أن يبرز قيمتها بمجرّد معاينة ظلال المعاني المُستحدثة والجديدة، والتي تعدّ مكسبا آخر يُضيف إلى اللّغة العربية ميزات تزيد من ثرائها.

وقد تفاوتت جهود العلماء في مدى استغلالهم لهذا الثراء المكثّف في ألفاظ اللّغة ومعانيها، فلئن كان النّحاة واللّغويون قد اجتهدوا في الجمع والتقعيد، فإنّ غيرهم من علماء التفسير والفقه قد منحوا للّغة العربية بعدها الإجرائي الذي يعكس قابليتها للتطبيق عند التواصل بشتّى أشكاله، وفي مستويات التعبير والإنشاء، ولعلّ البدايات الأولى لتلك الاهتمامات المبكّرة نشأت عند علماء التّفسير، الذين اتّخذوا من القرآن مدوّنة سعوا إلى شرح غامضها وتفسير معانيها، والبحث في تباين أوجه التأويل فيها، فهذه الحركية العلمية داخل استقصاء النّص القرآني لم يكن لها لتتطوّر وتتغيّر بتعدّد التفاسير وتباينها في مختلف العصور إلاّ باتّساع اللّغة العربية ومرونتها، أي أنّها هي التي أكسبت القرآن الكريم من خلال تفاسيره المتنوّعة منحى التجدّد في القراءة، فعلماء التفسير في كلّ عصر من عصور الاجتهاد في هذا المجال لم تنغلق دونهم معاني النّص الواحد المتمثّل في القرآن، حيث حظي كلّ مفسّر بتحقيق رغبته في الوصول إلى أبعد حدّ انتهى إليه اجتهاده، وذلك بحسن استثمار طواعية اللّغة في جميع مستوياتها.

فالقرآن الكريم عربي في ألفاظه وعباراته، وفي دلالته ومعانيه، وعربي في أسلوبه وخطابه، وعربي في تشريعه وأحكامه، وفي قصصه وأمثاله، مصداق ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[1] وقوله: ﴿ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[2]، وعربية القرآن أمرٌ مسلّم به عند جميع العلماء، لأنّ ما ورد به نصّ لا يكون محلّ نقاش أو مناظرة أو جدل، لا سيما إذا انضمّت إلى ذلك دلائل الواقع المشاهد.

---

(1) الزخرف 3

(2) الشعراء 194-195

وأكبر دليل على ذلك، هو ذلك التلازم بين القرآن واللّغة عند الرّعيل الأوّل من الصّحابة؛ حيث إنّه لم يخطر ببالهم أن يسألوا النبيّ ﷺ عن معنى من معاني ألفاظ القرآن الكريم، وكيف يكون ذلك وهم العرب الأقحاح الذين كان معظمهم مصدرا من مصادر التوثيق اللّغوي، يُرجع إليه عند الاستفتاء فيما استُغلق من المعاني وشذّ من الألفاظ والأساليب، قال أبو عبيدة (ت209هـ)[1]: (قالوا: إنّما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، وتصداق ذلك في آية من القرآن، وفي آية أخرى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾[2]، فلم يحتج السّلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبيّ ﷺ أن يسألوا عن معانيه، لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه، وعمّا فيه ممّا في كلام العرب مثله من الوجوه والتّلخيص، وفي القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجه الإعراب، ومن الغريب والمعاني، ومن المحتمل من مجاز ما اختُصر وفيه مضمرٌ...)[3].

ما أفاده نصّ أبي عبيدة من خلال بيانه للعلاقة بين القرآن واللّغة أنّ الصّحابة رضوان الله تعالى عليهم بوصفهم عربا خلّصا لم يحتاجوا إلى العودة إلى النبيّ ﷺ، نظرا لأنّ الكتاب العزيز قد نزل بلغتهم التي يفهمونها، كما أنّ نصّ أبي عبيدة أورد استثناء لا بدّ منه وهو ورود الغريب في القرآن الكريم الذي لا يتسنّى لأي أحد فهمه، عدا النبيّ ﷺ، إلاّ بالإحاطة بجميع ما حواه معجم الألفاظ في لغة العرب، وهذا مستعص على من كانوا أعرابا خلّصا في بواديهم، إذ لا مجال لفهم الغريب إلاّ إذا اجتمعت مدوّنة لغة القبائل كلّها، بما في ذلك الشاذّ والنّادر والغريب، عن أبي الصّلت الثقفي[4]: (أنّ عمر بن الخطاب ﷺ قرأ هذه الآية: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾[5] بنصب الرّاء . قال: وقرأ بعض من عنده من

---

(1) هو أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي القرشي، المتوفّى سنة 210هـ من أعلام الطبقة الرّابعة من اللّغويين، من آثاره: (بيوتات العرب)، (غريب القرآن)، (مجاز القرآن). ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللّغوي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص57، دط، 1974، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، وأخبار النحويين البصريين: أبو سعيد السيرافي، تحقيق: محمد البنا، ص108، ط1، 1405، دار الاعتصام، القاهرة، مصر ، وطبقات النحويين واللّغويين:أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص3، دط، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر .

(2) إبراهيم4

(3) مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق: فؤاد سزكين، 1/ 8، ط2، 1401هـ مؤسسة الرّسالة، بيروت، لبنان.

(4) هو أبو الصّلت الثقفي، روى عن عمر ﷺ، وعنه عبد الله بن عمّار اليمامي، تنظر ترجمته: الجرح والتعديل: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرّازي، 9/ 394، دط، 1371هـ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند. وتقريب التهذيب: ابن حجر، تحقيق: صغير الباكستاني، ص1163، ط1، 1461هـ دار العاصمة، الرياض، السعودية.

(5) الأنعام125

أصحاب رسول الله ﷺ: (ضَيِّقًا حَرِجًا) [1]، قال صفوان [2]: فقال عمرُ: أبغوني رجُلا مـن كنانـة، واجعلـوه راعيَ غنم، وليكن مُدْلِجيا [3]. قال: فأتوا به. فقال عمرُ: يا فتى مـا الحرجـة؟ قـال: الحرجـة فينـا: الشجرة تكونُ بين الأشجار التي لا تصلُ إليها راعيةٌ ولا وحشيّةٌ ولا شيء. قال عمرُ: كذلك قلـبُ المنـافق لا يـصلُ إليه شيء من الخير) [4]، وقد قال محمود شاكر في تعليقه على هذا الأثر: (وهذا خبرٌ عزيز جدًا في بيان رواية اللّغة وشرحها، وسؤال الأعراب والرّعاة عنها) [5].

فما اشترطه عمر في صفة الأعرابي الذي يفد عليه بوصفه المُجيب عن سـؤاله لا يمكـن أن تتعـدّد صورة شخصه في جميع العرب الذين عاشوا في زمن عمر ابن الخطاب، لأنه ﵁ عرف بسليقة لـسانه أنّ لغـة العرب على تفاوت في مستوياتها واستخداماتها من حيث بيئتها التي احتضنتها، فلا يمكن أن نساوي بين لغة حضري وبدوي، كما لا يمكن أن نفاضل في مفردات اللّغة بين لغـة أهـل البـدو أنفـسهم، نظـرا لاخـتلاف معجم الألفاظ من قبيلة إلى أخرى، وما يشهد على تباين لغة العرب واتّساعها هو اختلاف لغة أهل الحجـاز عن لغة أهل الشّام، واخـتلاف كـلّ ذلـك عـن لغـة أهـل الـيمن، وهـذا مـا جعـل أبـا عمـرو بـن العـلاء (ت149هـ)[6] يقول: (ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا، ولا عربيتهم بعربيتنا) [7]، فنفيه هذا ليس علـى إطلاقه بل إنّ لغة أهل اليمن خاصّة ببيئتهم، فهم حتما لا يُعدّون من الأعاجم الـذين اسـتوجب في حقّهـم وضع قواعد النّحو، إذ أنّ أهل اليمن قرؤوا القرآن الكريم وفهموا معانيه شـأنهم شـأن بقيـة العـرب، فـإن كانت في لغتهم إستفاضة فذلك مكسب للّغة نفسها نظرا لتنوّعها وشساعتها [8].

---

(1) قرأ بكسر الرّاء نافع وعاصم من رواية أبي بكر شعبة، وقرأ الباقون بالفتح؛ ينظـر: إعـراب القـراءات الـسبع وعللـها: الحسين بن أحمد ابن خالويه، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، 1/ 169، ط1، 1413، مكتبة الخانجي، القـاهرة، مصر.

(2) لعلّه اسم أبي الصّلت الثقفي، ذلك أنّ عددا ممن له صحبة قدّ تسمّى بهذا الاس

(3) مدلج فخذ من الشيحة من خلفة خميس بالعراق، وفروعه كثيرة، ينظر: معجم القبائل العربيـة القديمـة والحديثـة: عمـر رضا كحالة، 3/ 124-125، ط8، 1997، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

(4) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبو جعفر محمد بن جريرالطبري، تحقيق: محمود محمد شاكر، ، خرّج أحاديثـه: أحمـد محمد شاكر، 12/ 104، ط2، دت، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر.

(5) المصدر نفسه 12/ 104

(6) هو عيسى بن عمر أبو عمر الثقفي، من أعلام الطبقة الرابعة في المدرسة البصرية، المتوفى149هـ مـن آثـاره: الإكمـال، الجامع؛ ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللّغوي، ص33، وأخبار النحويين البـصريين: أبـو سـعيد الـسيرافي، ص81 وطبقات النحويين واللّغويين: أبو بكر الزبيدي، ص40.

(7) طبقات فحول الشعراء: محمد بن سلاّم الجمحي، تحقيـق: جوزيـف هـل، ص29، دط، 1982، دار الكتـب العلميـة، بيروت، لبنان.

(8) يعدّ معجم شمس العلوم ودواء العرب من الكلوم لنشوان بن سعيد الحميري أكبر دليـل علـى اتّـساع لغـة العـرب في مفرداتها، حيث إنّه لم يفرّق بين بيئات اللغة العربية عند جمع مفردات معجمه.

فالملاحظ اطّراد الحديث على كون القرآن الكريم قد نزل بلغة العرب، إلاّ أنّهم لم يفهموا بعض ما جاء فيه نظرا لحتمية وضرورة نزوله بما يوافق اللّسان العربي جملة، سواء أدرك ذلك أهل الحضر أم لم يدركوه، فوجب حينئذ أن لا يتعرّض أحد لقراءة هذا النّص الشريف قصد تفسيره، إلاّ إذا أحاط علما بلهجات العرب التي تعدّ مرجعية لغوية لتنوّع قراءات القرآن الكريم، التي جاءت مطواعة للسان كلّ لهجة، درءا للمشقّة على الألسن عند ترتيل القرآن الكريم.

وهذا ما دفع بالعلماء عند محاولتهم وضع شروط للمفسّر والفقيه والأصولي وغيرهم من علماء الشريعة أن يجعلوا شرط الوجوب لازما وضرورة لا بدّ منها، أساسه الأوّل العلم بلغة العرب وفقهها.

1- ضرورة مراعاة الإحاطة بلغة العرب عند التّفسير:

لقد كاد علماء اللّغة والتفسير وغيرهم من العلماء الذين لهم علاقة بهذين العلمين أن يُجمعوا على ضرورة الفقه بلغة العرب قبل الولوج إلى مجال التّفسير وطرق أبوابه، فذلك إن لم يكن فهو أكبر جناية على النّص الشّريف المُعجز بنظم بيانه ورونق أساليبه، التي لا تُدرك قيمتها البلاغية إذا ما افتقد الناظر في آياته لأبجدية اللّغة العربية بجميع مستوياتها، بدءا بأصواتها ورسم حروفها وانتهاء بدلالة تراكيبها وأساليب تعابيرها، فالقرآن الكريم غني بكلّ مذهب من مذاهب هذه اللّغة في شتّى فنون القول، ممّا أدى إلى كثرة التفاسير وانقسامها إلى ما هو لغويّ بميزته في التّفسير وما هو فقهي، إذ يتخذ من الأحكام أساسا لغايته عند قراءة القرآن الكريم، وهناك تفاسير اجتماعية وفلسفية، وكلّها لا قدرة لها على تجاوز عتبة معرفة خصائص اللّغة العربية بوصفها وسيلة في البداية وغاية للإبانة عن شرفها في النّهاية، حينما اقترنت بالقرآن ووضّحت جميع معانيه في كلّ مجال من مجالات التّفسير، ممّا يؤكّد أن لا استغناء عن تفسير بتفسير يأتي بعده، فقابلية القراءة المتعدّدة للنّص الشريف متاحة لمن امتلك ناصية اللّغة أوّلا واكتمل نضجه العلمي في مجال تخصّصه ثانيا، فالمؤهّل الأوّل هو التجرّد للإحاطة بأكبر كمّ ممكن من معجم لغة العرب وإدراك معانيه، وهذا ما جعل علماء السّلف يصرّون على هذا الشرط اللاّزم الذي لا غَنَاء عنه، قال مجاهد (ت 100هـ)[1]:

---

(1) هو أبو الحجاج مجاهد بن جبر المكي الأسود مولى السائب بن أبي السائب المخزومي، ويقال مولى عبد الله بن السائب القارئ، ويقال مولى قيس بن الحارث المخزومي، روى عن ابن عباس فأكثر، وعنه أخذ القرآن والتفسير والفقه، وعن أبي هريرة وعائشة وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمرو وابن عمر وغيرهم، المتوفى سنة 100هـ ينظر ترجمته: الإصابة في تمييز الصّحابة: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، تحقيق: علي محمد البجاوي، 6/ 277، ط1، 1992م، دار الجيل، بيروت، لبنان. وسير أعلام النبلاء: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، 4/ 449، ط9، 1413هـ مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

(لا يحلُّ لأحدٍ يؤمن باللّه واليوم الآخر أن يتكلّم في كتاب الله إذا لم يكن عالما بلغات العرب)[1].

فكيف تمّ الربط بين كتاب الله وكلام العرب في هذا النّص بشكل وثيق لا يمكن استثناؤه بأي حال من الأحوال ضمن لائحة شروط قراءة القرآن الكريم قصد فهمه واستخراج أحكامه، فإيلاء هذا الشرط أهميّة يُفسّر مدى أسبقيته عن أي علم آخر، وإن كان أداة أخرى مساعدة كتعلّم قواعد الاستنباط أصلا مع معرفة مختلف لواحق علوم القرآن الكريم، فهذا كلّه لا محيد عنه، لكن يفضلُه العلم بكلام العرب الذي يعني إدراك خصائص لغتهم التي تجمع روابط العلاقة بين اللّفظ والمعنى في أبعد صور التلازم، حيث يكون اللّفظ مطواعا لتحمّل معان كثيرة يمكنها أن تشتّت عقل القارئ إذا لم تنجلي له هذه الحقيقة؛ وهي أنّ إطلاق اللّفظ في اللّغة العربية داخل النّص لا يكون على عواهنه، وإنّما له من الضوابط المتمثّلة في القرائن بمختلف دلائلها الموجّهة له ما يُحدّد معناه المقصود احتمالا لا تأكيدا، لاسيما في القرآن الكريم، وهذا ما جعل أنس بن مالك (93هـ)[2] يتوعّد غيره ممّن تصدّوا لتفسير كلام اللّه دون مراعاة أهميّة فقه اللّغة العربية حيث يقول: (لا أوتى برجُلٍ يُفسّرُ كلام الله وهو لا يعرفُ لغة العرب إلاّ جعلته نكالا)[3]، فمثل هذا التأكيد على أهميّة الإحاطة بكلام العرب لا يعني إلاّ شيئا واحدا هو أنّ هذا النّص قد تضمّن روح اللّغة العربية تنظيرا وتطبيقا، من حيث تميّز أساليب نظمه وقوّة معانيه ، على الرّغم من احتوائه على ما استعصى فهمُه في بعض المستويات حينما تناوبت ألفاظ الغريب مثلا مع ما اطّرد استعمالُه في كلام العرب، وهذا ضمن تراكيب نصوصه، فلولا ضرورة الإحاطة بهذه الظاهرة اللّغوية مثلا لكان من الخطأ استيعاب بعض معانيه، إذ يمكن تحميل ألفاظ آياته معان ودلالات غير واردة على أذهان ذوي النظر الثاقب والفكر المتقد الذي يعاين مقتضى الحال بمراعاة المقال، الذي أساسه الأوّل تتبّع خلفية كلّ لفظ في محلّ إعرابه؛ أي موضع الإفصاح المستند إلى الاستخدام الوظيفي لكلّ أسلوب من أساليب لغة العرب، حينما كانت اللّغة محكّمة في التواصل اليومي في بيئتها الأصيلة قبل شيوع اللّحن، وإن كانت هذه البيئة مختلفة بلهجات قبائلها التي كانت في الجملة مصدرا لتشكيل النسيج اللّغوي عند أهل الحضر في مكّة من خلال لغة قريش، التي جاء القرآن

(1) البحر المحيط في أصول الفقه: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، راجعه: عمر سليمان الأشقر، 1/ 292، ط2، 1992، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

(2) هو أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن زيد بن حرام بن جندب بن عامر بن غنم بن عدي بن مالك بن تيم الله بن ثعلبة بن عمرو بن الخزرج، الأنصاري، أبو ثمامة، المتوفى نحو93هـ، صاحب رسول اللّه ﷺ وخادمه، مولده بالمدينة، أسلم صغيرا وخدم النبيّ ، رحل إلى دمشق ومنها إلى البصرة، فمات فيها، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: عبد الباقي بن قانع بن الحسين، تحقيق: صلاح بن سالم المصراتي 1/ 14، ط1، 1418هـ، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنوّرة ، المملكة العربية السعودية، الإصابة: ابن حجر1/ 71.

(3) سنن البيهقي الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، 5/ 232 ، دط، 1994، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، السعودية.

موافقا لأغلب استعمالاتها، وما خالفها فيه يُعدّ من مكتسبات المجتهد الذي يجب عليه أن يعلم بأنّ القرآن قد نزل بلغة العرب جملة، ولو كان المُدرج ضمن معجم ألفاظه مفردة واحدة نطقت بها قبيلة وأدركت فحوى استخدامها، فهي مصدر يُرجع إليه لفهم إطلاقات هذا اللّفظ. فما كان شاذًا في الاستعمال عند أهل اللّغة لا يُقاس على لغة القرآن الكريم، فالغريب والوحشي مثلا قد وردا في أفصح نصوص العرب من معلّقات وخطب، وقد ساير ذلك الاختيار نظم القرآن الكريم، إذ بها تُشرح ألفاظه مقاربة لفهم معانيه، يقول أبو عبيدة: (ففي القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني، ومن المحتمل من مجاز ما اختُصر، ومجاز ما حُذف، ومجاز ما كُفّ عن خبره، ومجاز ما جاء لفظُه لفظَ الواحدِ و وقعَ على الجمعِ، ومجاز ما جاء على الجمع ووقع معناه على الاثنين...)[1]، فهذه المطابقة بعلاقة الاحتواء لما ورد في كلام العرب وجاء نظيره في القرآن الكريم من غريب واختصار ومجاز لهو الفيصل في الاحتكام إلى أقرب مصدر يفسّر آيات الكتاب، التي إذا ما استُغلقت لن تجد بديلا عن فهم ذلك الذي أحاط باللّغة العربية، وعرف أساليبها ضمن مجالات نصوصها شعرا ونثرا، فالقرآن الكريم أتى بصيغ الإفراد التي تدلّ على الجمع وصيغ الجمع التي تشير إلى ما هو مفرد في أصله، لكي ينسجم الخطاب بأطراف ألفاظه مع المحكيّ حقيقة ومجازا، ويؤكّد ذلك تلوّن أساليب التعابير في كلّ سياق دارج على ما استوحاه المفسّرون من مماثلة في ما استخدمه العرب في أفصح كلامهم، إذ يجوز القياس على لغتهم بوصفهم المخصوصين بالخطاب أوّلا زمن نزوله، وممّا يعضّد هذا القول نصّ آخر لابن قتيبة (ت276هـ)[2] حيث يقول: (القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها، ومذاهبها في الإيجاز والاختصار والإطالة والتوكيد والإشارة إلى الشيء وإغماض بعض المعاني حتّى لا يظهر عليه إلاّ اللَّقِنُ، وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خفيَ)[3]، ولا يتوقّف حدّ العلم باللّغة العربية عند من أراد أن يقرأ القرآن وحده فحسب، بل ذلك واجب وجوبا خاصّا في كلّ مصدر من مصادر الشريعة، أوّلها القرآن وثانيها السنّة التي يرى فيها ابن فارس (ت395)[4] أنّها متمّمة لمقتضيات الشرع لا تُفهم إلاّ بما فهم به

---

(1) مجاز القرآن: أبو عبيدة 1/ 18.

(2) هو محمد بن مسلم بن قتيبة، أبو محمد الدينوري المتوفّى 276 هـ أخذ عن أبي حاتم وابن درستويه، له مؤلفات في اللّغة والشعر والتفسير منها: (تأويل مشكل القرآن)، و(غريب القرآن) و(عيون الأخبار)؛ ينظر ترجمته: نزهة الألباء في طبقات الأدباء: أبو البركات عبد الرّحمن بن محمد ابن الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص 159 -161، دط، 1967، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، إنباه الرّواة على أنباه النحاة: جمال الدّين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، 2/ 143-147، ط1، 2004م، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.

(3) تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة، تحقيق: السيد أحمد صقر، ص86، ط3، 1401هـ، المكتبة العلمية، القاهرة، مصر.

(4) هو أبو الحسين أحمد ابن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب الرّازي، المتوفّى سنة395هـ من آثاره: (الصاحبي في فقه اللّغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها)، (المجمل)، (مقاييس اللّغة)، ينظر ترجمته: دمية القصر وعصرة أهل العصر: علي بن الحسن الباخرزي، تحقيق: محمد التولجي، 3/ 1479، ط1، 1993، دار الجيل، بيروت، لبنان، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء: ابن الأنباري ص278، وإنباه الرّواة: القفطي1/ 127.

القرآن، وهي اللّغة بجملة ألفاظها ومعانيها، حيث يقول: (أنّ العلم بلغة العرب واجب على كلّ متعلّق من العلم بالقرآن والسنّة والفتيا بسبب، حتّى لا غَنَاءَ بأحد منهم عنه، وذلك أنّ القرآن نازل بلغة العرب ورسول الله ﷺ عربي، فمن أراد معرفة ما في كتاب الله جلّ وعزّ وما في سنّة رسول الله ﷺ من كلمة غريبة أو نظم عجيب، لم يجد من العلم باللّغة بدًا)[1]، فالمُفتي أساس مصدره إمّا نقل حرفي بما تكلّم به القرآن والسنّة الشريفة، أو أنّه اجتهاد في محلّ النّص لإعطاء اللّغة أولويتها عند الاستنباط، إذ لا بدّ من إدراك أصولها التي تمنحه الرّخصة في القول بما توصّل إليه فهمُه عند اجتماع قواعد الاستنباط مع مدركات الاستيعاب لمعاني اللّغة، والمُفتي ليس ناقلا لرأي غيره عندما لا يُحسن إنزال قوله منزلته التي توافق رأيا أستشير فيه، لأنّه لو لم يراع الأبعاد الدّلالية للألفاظ داخل السّياق لكان نقله في حدّ ذاته خطأ، قبل أن يرتقي إلى مصافّ المجتهدين، ففي كلّ مرحلة من مراحل تكييف الفتيا مع واقع إصدارها والتحاكم إليها لا بدّ من مجاراة معهود الخطاب في لغة العرب، إذ لا يمكن مفارقة القاعدة الأصولية التي تؤكّد أنّ عدم إدراك الشيء لا يعني عدم وجوده، فإذا استُعجم لفظ بمعانيه على مراد الفقيه، فهو حتما مخيّر بين التوقّف في إصدار الحكم أو البحث المستفيض على ما يُرشده إلى الحقيقة الشرعية التي أنيطت بحيثيات الذكر والإضمار في موضع الإطلاق في الآية محلّ الاستنباط، وفي هذا يقول الشاطبي (ت 790هـ)[2]: (لا بُدّ في فهم الشريعة من اتّباع معهود الأميّين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإنّ كان للعرب في لسانهم عُرفٌ مستمرٌّ فلا يصحُّ العدول عنه في نهم الشريعة، وإن لم يكن ثمّ عُرفٌ فلا يصحُّ أن يُجرى في فهمها على ما لا تعرفُه، وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب)[3]، وقال في موضع آخر: (...فليس بجائز أن يُضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه، كما أنّه لا يصلُحُ أن يُنكر منه ما يقتضيه، ويجب الاقتصارُ في الاستعانة على فهمه على كُلّ ما يُضاف علمُه إلى العرب خاصّة، فبه يُوصَلُ إلى علم ما أُودِعَ من الأحكام الشرعية، فمن طلبه بغير ما هو أداته ضلَّ عن فهمه وتقوّلَ على اللّه ورسوله)[4]. فما أجمعت عليه هذه النّصوص بداية من أنّ فهم اللّغة وإدراك معانيها شرط لا زم لا ينفكّ عن الإحاطة به أحد يريد التعرّض لكتاب اللّه بالتفسير واستنباط

---

(1) الصاحبي: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: سيد أحمد صقر، ص50، دط، 1977م، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر.

(2) هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد، اللّخمي الغرناطي ، الشهير بالشاطبي، المتوفى سنة790هـ من علماء المالكية، كان إماما محقّقا أصوليا ومفسّرا فقيها، من آثاره: (الموافقات في أصول الفقه)، و(الاعتصام)، و(المجالس) شرح به كتاب البيوع في صحيح البخاري، ينظر ترجمته: شجرة النور الزكيّة في طبقات المالكية: محمد بن محمد مخلوف ص231، دط، 1394هـ، المكتبة السلفية، القاهرة، مصر. والأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرّجال والنّساء من العرب والمستعربين والمستشرقين): خير الدّين الزركلي1/ 71، ط15، 2002، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

(3) الموافقات: الشاطبي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد2/ 56، دط، دت، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة ، مصر.

(4) الموافقات: الشاطبي2/ 56.

الأحكام لهو ضرورة إن تمّ الإخلال بها وقع الزّلل و تحريف الكلم عن مواضعه، والأمثلة على ذلك كثيرة أكثر من أن تُحصى وأكبر من أن تستقصى عند الفقهاء أنفسهم واللّغويين الذين أرادوا مجاراتهم:

أسند أبو سليمان الخطّابي (ت388هـ) [1] عن مالك بن دينار (ت127هـ) [2] قال: (جمعنا الحسن (ت110) [3] لعرض المصاحف أنا وأبا العالية (ت93هـ) [4]، ونصر بن عاصم اللّيثي (ت90) [5]، وعاصما الجحدري [6]، فقال رجل: يا أبا العالية، قوله تعالى في كتابه: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [7]، ما هذا السهو؟، قال: الذي لا يدري عن كم ينصرف، عن شفع أو عن وتر؟

قال الحسن: مهْ يا أبا العالية، ليس هكذا، بل الذين سهوا عن ميقاتها حتى تفوتهم، قال الحسن: ألا ترى قوله عزّ وجل: ﴿عَن صَلَاتِهِمْ﴾ [8].

---

(1) هو حمد بن محمد الخطّابي (نسبة إلى زيد بن الخطّاب) أبو سليمان، الحافظ، المتوفّى 388هـ من شيوخه القفّال الشافعي، وكان ذا رحلة في طلب العلم، وله تصانيف مشهورة، منها: إعجاز القرآن، وغريب الحديث، وشأن الدّعاء، ينظر ترجمته: معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب): ياقوت الحموي الرومي، 10/ 268-272، تحقيق: إحسان عباس، ط1، 1993، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان وشذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي، 3/ 168، دتح، دط، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(2) هو مالك بن دينار البصري ، أبو يحي، روى عن أنس وسعيد بن جبير والحسن البصري، وكان يكتب المصاحف بالأجرة، المتوفى سنة127هـ ينظر ترجمته: الجرح والتعديل: أبو حاتم . 8 / 208، وغاية النهاية في طبقات القراء: شمس الدين محمد بن محمد ابن الجزري، تحقيق: ج. براجستراسر، 2/ 36، دط، دت، مكتبة المتنبي، القاهرة، مصر.

(3) هو الحسن بن أبي الحسن (يسار) البصري، أبو سعيد، العابد الزاهد، الفقيه، المفسّر، روى عن أنس بن مالك وابن عمر وأبي برزة، المتوفى سنة 110هـ، ينظر ترجمته المصدران نفسهما 3/ 40-42، 1/ 235.

(4) هو رُفيع بن مهران الريّاحي، البصري، أبو العالية، محدث، مقرئ، مفسّر، من كبار التابعين، أسلم بعد وفاة النبيّ ﷺ بسنتين، له تفسير رواه عنه الربيع بن أنس البكري، وتوفي سنة93ه، ينظر ترجمته: طبقات المفسّرين: محمد بن علي الداوودي، 1/ 178-179، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. و غاية النهاية في طبقات القراء: ابن الجزري1/ 284.

(5) هو نصر بن عاصم الليثي، البصري، النحوي، تابعي، عرض القرآن على أبي الأسود الدؤلي، ويقال: إنه أوّل من نقط المصاحف وخمّسها وعشّرها، توفي قبل المائة، وقيل سنة90هـ، ينظر ترجمته: معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرين، 1/ 71، ط1، 1404هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، وغاية النهاية: ابن الجزري2/ 336.

(6) هو عاصم بن أبي الصباح الجحدري، البصري، أخذ القراءة عرضا على سليمان بن قتة عن ابن عباس، وثقه ابن معين، ينظر ترجمته: الجرح والتعديل: ابن أبي حاتم6/ 349، وغاية النهاية: ابن الجزري1/ 349.

(7) الماعون 4-5

(8) ينظر إعجاز القرآن: أبو سليمان الخطابي، ضمن كتاب: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (للرمّاني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني)، تحقيق: محمد خلف الله و محمد زغلول سلاّم، ص39، ط3، 1976، دار المعارف، القاهرة، مصر.

وإنّما وقع أبو العالية في ذلك، لأنه جعل دلالة الحرف (عن) بمعنى (في)، ولم يفرّق بينهما، قال أبو سليمان الخطّابي: (وإنّما أُتي أبو العالية في هذا حيث لم يفرّق بين حرف (عن) و (في)، فتنبّه له الحسن فقال: ألا ترى قوله: (عن صلاتهم) يؤيّد أنّ السّهو الذي هو الغلط في العدد إنّما يعْرُضُ في الصّلاة بعد ملابستها، فلو كان هذا هو المراد لقيل: في صلاتهم ساهون، فلمّا قال: ﴿عَن صَلَاتِهِمْ﴾ دلّ على أنّ المراد به الذهاب عن الوقت [(1)].

وقد حكى أبو حاتم السجستاني (ت255هـ) [(2)]، عن الأخفش النّحوي البصريّ (ت215هـ) [(3)] أنه فسّر قوله تعالى: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [(4)] من القُدرة [(5)]، قال الأزهري (ت370هـ) [(6)]: (قال أبو حاتم ولم يدرِ الأخفش ما معنى نقدر، وذهب إلى موضع القُدرة، إلى معنى: فظنّ أن يفوتنا [(7)]، ولم يعلم كلام العرب حتّى قال: إنّ بعض المفسّرين قال: أراد الاستفهام: أفظنّ أن لن نقدر عليه، ولو علم أنّ معنى نقدر: نضيّق، لم يخبط هذا الخبط. ولم يكن عالما بكلام العرب، وكان عالما بقياس النّحو) [(8)].

---

(1) المصدر السابق ص39

(2) هو سهل بن محمد، أبو حاتم السجستاني، البصري، اللّغوي، روى عن الأصمعي وأبي عبيدة وأبي زيد والأخفش، وكان ابن دريد يعتمد عليه في اللّغة، ولم يكن حاذقا في النّحو، توفي سنة255هـ ينظر ترجمته: أخبار النحويين البصريين: السيرافي، ص102-104، و طبقات النحويين واللّغويين: الزبيدي، ص94-96.

(3) هو سعيد بن مسعدة، أبو الحسن الأخفش، النحوي البصري، المعتزلي، المتوفى سنة215هـ شرح كتاب سيبويه، وكان معظّما عند البصريين والكوفيين، له مع الكسائي إمام أهل الكوفة قصة في الانتصار لسيبويه، واتّخذه الكسائي بعدها معلّما لولده، من آثاره: معاني القرآن، ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللّغوي ص111-112.

(4) الأنبياء87

(5) معاني القرآن: سعيد بن مسعدة البلخي المجاشعي الأخفش، تحقيق: عبد الأمير محمد أمين الورد، 2/ 449 ، ط1، 2003، عالم الكتب، بيروت، لبنان

(6) هو محمد بن احمد، أبو منصور الأزهري، اللّغوي، الشافعي، المتوفى سنة 370هـ أخذ عن نفطويه، وابن السّراج، ولم يلق الزّجاج ولا ابن الأنباري، وروى عنهما في كتابه الشهير تهذيب اللّغة، وكان قد لحقه الإسار بسبب اعتداء القرامطة على الحجيج سنة311هـ وكان في سهم أعراب من البادية، وقد استفاد في مخالطتهم في تدوين اللّغة، وقد ذكر ذلك في كتابه، من آثاره: (معاني القراءات) و(ناسخ القرآن ومنسوخه) و (تهذيب اللّغة) ، ينظر ترجمته: نزهة الألباء: ابن الأنباري ص280، وإنباه الروّاة: القفطي4/ 177، والبلغة في تراجم أئمة النحو واللّغة: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: محمد المصري، ص186-187، ط1، 1407هـ منشورات مركز المخطوطات والتراث، الكويت.

(7) تهذيب اللّغة: أبو منصور الأزهري، تحقيق: عبد السّلام محمد هارون، مراجعة: محمد علي النّجار، 9/ 20، دط، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.

(8) المصدر نفسه 9/ 20

ثمّ قال الأزهري: (...والمعنى: ما قدّره الله عليه من التّضييق في بطن الحوت، ويكون المعنى: ما قدّره الله عليه من التضييق، كأنّه قال: ظنّ أن نضيّق عليه، وكلّ ذلك شائع في لغة العرب، والله أعلم بما أراد، فأمّا أن يكون قولُه: (أن لن نقدر عليه) في القدرة فلا يجوز، لأنّ من ظنّ هذا كفر، والظنّ: شكّ، والشكّ في قدرة اللّه كفر، وقد عصم أنبياءه عن مثل ما ذهب إليه المتأوّل، ولا يتأوّله إلاّ الجاهل بكلام العرب ولغاتها) [1].

فالملاحظ من خلال هذين المثالين المتخبين أنّ ظاهر الكلام غير محكَم دائما، نظرا لوجود معان لغوية تزاحم بعضها بعضا عند إدراج لفظ ما في سياق آية أو نصّ شعري أو نثري، ولكلّ كلام مسترسل على نحو متّصل يصعبُ فيه التقدير بأولوية تقديم معنى عن آخر إن كان متعدّدا، ولعلّ حرص القدماء على مثل هذا التوخّي في الدّقة عند قراءة النّص الشريف لأكبر دليل على وجوب التحرّي متى أوجب إصدار الحكم الفقهي أوّلا وتوضيح المعنى بالتّفسير ثانيا، ويكون التأويل عند استنطاق مظنون النّص من أوثق الأولويات في هذا الحقل، إذ لا محيد عن مكاشفة لغة النّص المأوّل بجميع أوجه المعنى ما ظهر منه وما خفي، ولا إمكانية للترجيح المطلق، فهناك من أوعز بهذه الأهميّة في كلّ مصنّف من مصنّفاته، وفي كلّ عصر من عصور استقصاء أثر اللّغة في غيرها من العلوم، يقول أبو الوليد بن رشد (ت 595 هـ) [2] في جواب له عمّن قال إنّه لا يُحتاج إلى لسان العرب: (هذا جاهلٌ فلينصرف عن ذلك، وليتُب منه فإنّه لا يصلُح شيء من أمور الدّيانة والإسلام إلاّ بلسان العرب، يقول تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [3] إلاّ أن يُرى أنّه قال ذلك لخُبث في دينه، فيؤدّبه الإمام على قوله ذلك بحسب ما يرى، فقد قال عظيما) [4].

2- ما اللّغة إلاّ أداة من أدوات التفسير:

مع ما سبق ذكره من أقوال العلماء في أهمية معرفة اللّغة في تفسير القرآن، إلاّ أنّهم ذكروا أنّ اللّغة بمجردها لا تستقلّ به، وهذا يعني أنّ اللّغة ليست المصدر الوحيد الذي يمكن لمن أحكمه أن يفسّر القرآن، إذ

---

(1) المصدر السابق 9/ 21

(2) هو محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي، أبو الوليد، الفيلسوف من أهل قرطبة، عني بكلام أرسطو، وترجمه إلى العربية، وزاد عليه زيادات كثيرة، اتّهمه خصومه بالزندقة والإلحاد، فأوغروا عليه صدر المنصور فنفاه إلى مراكش، وأحرق بعض كتبه، ثم رضي عنه، وأذن له بالعودة إلى وطنه، فعاجلته الوفاة بمراكش سنة 595هـ ونقلت جثته إلى قرطبة، ينظر ترجمته: شذرات الذهب: ابن العماد 2/ 220.

(3) الشعراء195

(4) تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد ، الشهير بالتحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور 1/ 20 ، ط1، 2000، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان.

لا بدّ للمفسّر من معرفة مصادر أخرى يعتمد عليها في تفسيره؛ كالسنّة النبويّة وأسباب النزول وقصص الآي وأحوال من نزل فيهمُ الخطاب وتفسيرات الصّحابة والتّابعين وتابعيهم، وغيرها من المصادر التي لا يمكن أخذها عن طريق اللّغة، وبهذا يُعلم أنّ التّفسير اللّغوي جزء من علم التّفسير ومع أنّ حيّزه كبير فإنّه لا يستقلّ بتفسير القرآن [1]، فلو كانت اللّغة المجال الوحيد للتفسير والاستنباط لأُحيل كلام البارئ عزّ وجل على عربي موغل في البداوة لكي يشرحه ويبيّن معانيه إمّا بنفسه أو بالاستعانة بغيره من أهل القبائل المجاورة، ولا يُستساغ هذا الرأي لبطلانه من وجهين؛ أوّلهما: عدم إجماع العلماء على كون اللّغة هي الشرط الوحيد في فهم القرآن الكريم دون غيرها، وثانيهما: أنّ الأعراب لو كان بوسعهم فهم القرآن كما نزل لتفقّهوا في دينهم دون العودة إلى النبيّ ﷺ والرّعيل الأوّل من الصّحابة.

وقد ردّ ابن تيمية (ت728هـ) [2] أهمّ أسباب الخلاف الواقع بين المجتهدين إلى الاعتماد على اللّغة دون غيرها من مظاهر التباين الواقع من جهة الاستدلال، وقال عن ذلك: (والثاني: قومٌ فسّروا القرآن بمجرّد ما يسوغ أن يُريده من كان من النّاطقين بلغة العرب بكلامه، من غير نظر إلى المتكلّم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به) [3]، ثمّ ذكر أنّ هؤلاء راعوا مجرّد اللّفظ وما يجوز أن يريد به عندهم العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلّم وسياق الكلام، ثمّ إنّه كثيرا ما يغلط هؤلاء في احتمال اللّفظ لذلك المعنى في اللّغة، ثمّ ذكر أنّ نظر هؤلاء إلى اللّفظ أسبق) [4].

فالذين اعتمدوا اللّغة دون غيرها لا يعني أنّها هي القاصرة في حدّ ذاتها، وإنّما لكونهم جرّدوها من متمّمات الاستقراء والاستنباط؛ كالإحاطة ببعض العلوم التكميلية التي يتكئ عليها كلّ مفسّر وفقيه واضعا في حسبانه أنّ معرفته باللّغة العربية وحدها لا يغنيه عن غيرها، وإن كان له هذا التوجّه فهو والذي أغفل أهميتها سيّان، ومثال ذلك ما تعرّض له أبو عبيدة من نقد بسبب اعتماده على اللّغة وحدها في تفسير بعض آي الذكر الحكيم، بل إنّه وقع في مطبات نتيجه انتهاجه هذا النهج وسلوكه هذا المسلك، وممّا يدلّ

---

(1) التفسير اللّغوي للقرآن الكريم: مساعد بن سليمان بن ناصر الطيّار ص50، ط2، 1421هـ دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية السعودية.

(2) هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن المفتي شهاب الدين عبد الحليم ابن الإمام المجتهد شيخ الإسلام مجد الدين عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الحراني، أحد الأعلام المجتهدين في الشريعة الإسلامية، الف ثلاثمائة مجلدة، وامتحن وأوذي مرارا مات في العشرين من ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وسبعمائة، من آثاره: (التدمرية)، (نقض المنطق)، (فتاواه)، (اقتضاء الصراط المستقيم) ، ينظر ترجمته:العقود الدريّة في مناقب ابن تيمية: ابن عبد الهادي، تحقيق: محمد حامد الفقي، ص18، دط، دت، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، وتذكرة الحفّاظ: الذهبي، دتح، 4/ 1496، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان وسير أعلام النبلاء: الذهبي17/ 503.

(3) مقدّمة في أصول التفسير: ابن تيمية، تحقيق: عدنان الزرزور، ص79، ط3، 1399هـ دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان.

(4) ينظر المصدر نفسه ص79-81

على هذا ما ورد عن تلميذه أبي عمر الجرميّ (ت225هـ)[1]، قال: اتيتُ أبا عبيدة بشيء منه يعني مجاز القرآن فقلتُ له: عمّن أخذت هذا يا أبا عبيدة، فإنّ هذا خلاف تفسير الفقهاء[2]. فقال لي: هذا تفسير الأعراب البوّالين على أعقابهم، فإن شئت فخذهُ، وإن شئت فذره)[3]، فاستئثار أبي عبيدة بلغة الأعراب عن مراجعة ما قاله أهلّ التفسير والفقه بما وضّحوه، انطلاقا من السنّة التي تعدّ من أهمّ مصادر شرح القرآن الكريم، جعله يجانب الصّواب فيما أورده على سبيل التوكيد من آدرائه، فمنحاه هذا أوجب الطّعن في قيمة ما أراد تبيانه من جهد، أساس مرتكزه لغة العرب إذا ما استثمرها عالم في منزلته، وكان الأولى أن يُحاكم رأي غيره في ما اجتهد فيه دون إسفاف أو تنقّص، وذلك بمقارنة كلّ رأي بما قالته العرب دون اختيار، أيّ أنّ وجه المطابقة لا يمكن أن يكون بتمامه إلاّ على جهة التقريب لا غير، وهذا من شأنه أن يُنصف غيره دون التجرؤ عليه، وقد اشتطّ أبو حيان الأندلسي (ت745هـ)[4] في التعصّب إلى اللّغة وإلى علم النّحو تحديدا، حينما عارضه أحد معاصريه في الاحتكام إلى الرّعيل الأوّل من المفسّرين عوضا عن الاعتماد على اللّغة بوصفها ملاذ كلّ مستبصر بمعاني اللّغة مدركا لخصائص أساليبها، حيث قال: (ومن أحاط بمعرفة مدلول الكلمة وأحكامها قبل التركيب، وعلم كيفيّة تركيبها في تلك اللّغة، وارتقى إلى تمييز حُسن تركيبها وقُبحه، فلن يحتاج في فهم ما تركّب من تلك الألفاظ إلى مُفهّم ولا مُعلّم، وإنّما تفاوت النّاس في إدراك هذا الذي ذكرناه، فلذلك اختلفت أفهامُهم، وتباينت أقوالُهم، وقد جرينا الكلام يوما مع بعض من عاصرنا، فكان

---

(1) هو صالح ابن إسحاق البجلي، أبو عمر الجرمي المتوفّى سنة225هـ أخذ عن الأخفش وأبي عبيدة والأصمعي وطبقتهم، كان ذا دين وورع ، له كتب في النّحو أشهرها كتاب (الأبنية)، ينظر ترجمته: طبقات النحويين واللّغويين: أبو بكر الزبيدي، ص74-75. وإنباه الروّاة على أنباء النّحاة: القفطي ، 2/ 80-83.

(2) يعني بالفقهاء هنا المفسّرين

(3) طبقات النحويين واللّغويين: الزبيدي ص167.

(4) هو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيّان أثير الدّين الأندلسي، المتوفّى سنة745هـ من آثاره: (ارتشاف الضرب)، (البحر المحيط)، (التذييل والتكميل)، ينظر ترجمته: البلغة في تراجم أئمة اللّغة: الفيروز آبادي ص184، وطبقات النّحاة واللّغويين: تقي الدّين بن قاضي شهبة الأسدي، تحقيق: محسن غياض، ص289، دط، 1974، مطبعة النعمان، النجف، العراق.

يزعم أنّ علم التّفسير مضطّر إلى النّقل في فهم معاني تراكيبه بالإسناد إلى مجاهد وطـاووس (ت106هـ)[1] وعكرمة (ت25هـ)[2] وأضرابهم، وأنّ فهم الآيات متوقّف على ذلك.

والعجب له أنّه يرى أقوال هؤلاء كثيرة الاختلاف، متباينة الأوصاف، متعارضـة، ينقضُ بعـضها بعضا... وكان هذا المعاصرُ يزعمُ أنّ كلّ آية نقل فيها التفسير خلـف عـن سـلف بالـسّند إلى أن وصـل إلى الصّحابة، ومن كلامه أنّ الصحابة سألوا رسول اللّه ﷺ عن تفسيرها هذا....)[3].

ويمكن أن ينسحب هذا المثال في عصر أبي عبيدة وأبي حيان على من جـاؤوا بعـدهما في عـصور متأخرة حينما ظهرت مصطلحات جديدة استُحدثت بفعـل التقـدّم الحـضاري، لا سيما في عـصرنا الـذي استوحى معظم ألفاظه من المعجم الغربي بمحاولة المحاكاة ترجمة وتعريبـا، القـصد مـن ورائهـا تغذيـة اللّغـة العربية بحديث الألفاظ في معجمها، ومـن ثـمّ اعتمـاد معانيهـا للولـوج إلى تفـسير بعـض الآيـات الـتي ورد تفسيرها بغير ما استساغته عقول المعاصرين تقريبا للفهم وزيادة في الإشادة بإعجاز القرآن، وفي هذا السياق أشار ابن عطية (ت546هـ)[4] إلى استحالة حمل معنى المفردة القرآنية على المصطلحات الحادثة حين تعرضه

---

(1) هو طاووس بن كيسان الخولاني الهمذاني بالولاء، أبو عبد الرحمن، المتوفّى سنة 106هـ أصـله مـن الفـرس، ومولـده ومنشؤه في اليمن، من كبار التّابعين في الفقه ورواية الحديث، كان ذا جرأة علـى وعـظ الخلفـاء والملـوك، تـوفيّ حاجّـا بالمزدلفة أو منى، وصلّى عليه أمير المؤمنين هشام بن عبد الملك، ينظر ترجمته: الطبقات الكبرى: محمد بن سعد بن منيـع أبو عبد الله البصري الزهري5/ 537، دط، دت، دار صادر، بيروت، لبنان، والطبقات: أبو عمر خليفة بن خياط اللّيثي العصفري، تحقيق: أكرم ضياء العمري، ص287، ط2، 1982، دار طيبة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ومشاهير علماء الأمصار: أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، تحقيق: فلايشهمر، ص122، دط، 1959، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(2) هو عكرمة بن عبد الله مولى عبد الله بن عباس، وقيل لم يزل عبدا حتّى مات ابن عباس وأُعتق بعده، المتـوفّى سـنة25ه، تابعي مفسّر محدّث، أمره ابن عبّاس بإفتاء النّاس، أتى لنجدة الحروري وأخذ عنه رأي الخوارج ونشر بإفريقية، ثمّ عاد إلى المدينة، فطلبه أميرها فاختفى حتّى مات، واتّهمه ابن عمر وغيره بالكذب على ابن عبّاس، وردّوا عليه كثيرا من فتاواه، ووثّقه آخرون، ينظر ترجمته: الإرشاد في معرفة علماء الحديث: أبو يعلى الخليل بن عبد الله الخليلـي القـزويني، تحقيـق: محمد سعيد عمر إدريس، 1/ 323، ط1، 1409هـ مكتبـة الرشـيد، الريـاض، المملكـة العربيـة الـسعودية، وطبقـات الفقهاء: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، تحقيق: خليل الميس، ص59، دط، دت، دار القلم، بيروت، لبنان.

(3) البحر المحيط في التفسير: أبو حيان الأندلسي (محمد بن يوسف)، اعتنى بالطبعة: زهير جعيـد، 1/ 13، دط، 1992، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(4) هو عبد الحق بن غالب بن عبد الملك غالب بن تمّام بن عطيّة، أبو محمّد الغرناطي المتوفى546هـ من آثاره: (الأنسـاب)، (البرنامج)، (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، ينظر ترجمتـه: طبقـات المفـسرين: الأدنـروي، ص175و طبقـات المفسرين: جلال الدين السيوطي.، تحقيق: علي محمد عمر، ص60 ، ط1، 1396هـ مكتبة وهبة، القاهرة، مصر.

لتفسير لفظ (وكيل) في قوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾[1]، حيث قال: (والوكيل القائم بالأمور، المصلح لما يخاف من فسادها، وليس ما غلب عليه الاستعمال في (الوكيل) في عصرنا بأصلٍ في كلام العرب، وهي لفظة رفيعة وضعها الاستعمال العاميّ كالعريف والنقيب وغيرهـ)[2].

ويوضّح هذا الزعم أي الاكتفاء باللّغة في التفسير دون غيرها من العلوم عند المحدثين ما ذهب إليه أمين الخولي فيما اصطلح عليه بالتفسير الأدبي للقرآن، الذي أهمل فيه مصادر التّفسير، ورأى دراسة القرآن على أنّه نصّ عربي، يحقّ لأيّ عربي كائنا من كان في معتقده، يحقّ له أن يدرسه درسا أدبيا، وممّا قاله بهذا الصدد تحت عنوان (القرآن كتاب العربية الأكبر) ما يأتي:

(...فالعربي القحّ، أو من ربطته بالعربية تلك الرّوابط، يقرأ هذا الكتاب الجليلَ، ويدرسه أدبيا، كما تدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللّغات المختلفة، وتلك الدّراسات الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن هي ما يجب أن يقوم به الدّارسون أوّلا وفاء بحقّ هذا الكتاب، ولو لم يقصدوا الاهتداء به، أو الانتفاع بما حوى وشمل، بل هي ما يجب أن يقوم به الدّارسون أوّلا، ولو لم تنطو صدورهم على عقيدة ما فيه، أو انطوت على نقيض ما يردّده المسلمون الذين يعدّونه كتابهم المقدّس، فالقرآن كتاب الفنّ العربي الأقدس، سواء أنظر إليه النّاظر على أنّه كذلك في الدّين أم لا.

وهذا الدّرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفنّي، دون النظر إلى أيّ اعتبار دينيّ، هو ما نعتدّه وتعتدّه معنا الأمم العربية أصلا، العربية اختلاطا؛ مقصدا أوّل، وغرضا أبعد، يجب أن يسبق كلّ غرض، ويتقدّم كلّ مقصد، ثمّ لكلّ ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدّرس الأدبي أن يعمد إلى ذلك الكتاب، فيأخذ منه ما يشاء، ويقتبس منه ما يريدُ، ويرجع إليه فيما أحبّ من تشريع، أو اعتقاد أو أخلاق، أو إصلاح اجتماعيّ، أو غير ذلك، وليس شيء من هذه الأغراض يتحقّق على وجهه إلاّ حين يعتمدُ على تلك الدّراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحد، دراسة صحيحة مفهمة له، وهذه الدّراسة هي ما نسميّه اليوم تفسيرا، لأنّه لا يمكن بيانُ غرض القرآن ولا فهم معناه إلاّ بها...)[3].

وقد طرح نظريته في التطبيق لهذا المنهج، وتتلخّص فيما يلي:

1- دراسة المفردات دراسة لغوية.

2- دراسة استعمال القرآن للمفردة، بتتبع مواردها فيه، واستنباط معناها منه.

3- دراسة المركّبات أي الجمل ويستعينُ في ذلك بالعلوم الأدبيّة من نحو وبلاغة...

---

(1) النساء81

(2) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز:أبي محمّد عبد الحق بن غالب ابن عطيّة، تحقيق: عبد الله ابن ابراهيم الأنصاري والسيد عبد العال السيد ابراهيم7/ 292 ، ط2، دت، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر.

(3) التفسير: نشأته وتدرجه وتطوّره: أمين الخولي، ص77-79، ط1، 1982، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

4- مراعاة التفسير النفسي، لأنّ الفنون ومن بينها الأدب ليست إلاّ ترجمة لما تجده النّفس[1].

وقد نهجت تلميذته عائشة عبد الرحمن المنهج نفسه في تعاملها مع النّص القرآني بإغفال ما دون اللّغة عند قراءته، ويدلّ على ذلك ما وقعت فيه من زلل فاحش عند محاولة إبداء رأيها الذي عدّته تفسيرا لسورة (الضحى)، حيث قالت: (ولا نقف عند ما اختلفوا فيه، فأسباب النزول لا تعدو أن تكون قرائن ممّا حول النّص، وهي باعتراف الأقدمين أنفسهم لا تخلو من وهم، والاختلاف فيها قديم، وخلاصة ما انتهى إليه قولهم في أسباب النّزول أنّها ما نزلت إلاّ أيّام وقوعه، وليس السّبب فيها بمعنى السّببية الحكميّة العليّة)[2].

فكيف يستقيم هذا القول إذا ما اعتُمد عند تفسير كتاب الله وهو الذي يُقرّ أي قول بنت الشاطئ صراحة بإهمال أسباب النّزول التي تؤكّد حقيقة المنقول عن رسول الله ﷺ بحسب ما اقتضته النّوازل و سياقات المواقف المختلفة والمتغيّرة بحسب المكان والزّمان، والدّليل أنّ تلك الأسباب قد رُويت بالسّند، فإذا لم يشهد أحدُ المفسّرين حضورها فلا يعني أنّها غير محكّمة، إذ لا يجوز منطقا أن لا تنضبط الأحكام الشرعية دون مسبّباتها الأوّلية، حيث إنّ بعضها ينسحب على بقية الحوادث والمتعلّقات، وبعضها الآخر متوقّف عند حدود ما أوجب نزوله في الظرف الخاصّ، لهذا يمكن عدّ الأسباب من جملة الأدوات المساعدة على الشرح والتفسير، إن لم تكن هي نفسها ضوابط لتوجية أيّ قرينة تعدّ عند القارئ مرشدا لدلالة ما في أيّ سياق.

3- الاحتجاج بالشعر في تفسير غريب القرآن الكريم:

ما أجمع عليه الأصوليون في علم اللّغة هو أنّ مصادر السّماع بوصفه الدّليل النقلي الوحيد ثلاثة؛ هي: القرآن والحديث النبوي الشريف وكلام العرب شعرا ونثرا، ولم يختلفوا في كون كلام العرب أسبق في الاستعمال من القرآن لوجود العصر الجاهلي الذي يمثّل بة إليهم مرتكز عصور الاحتجاج كلّها، بما في ذلك البيئة الخالصة، أي أنّ من عاشوا في ذلك العصر كانوا أفصح العرب ولا شكّ، ممّا جعلهم يعتدّون بالشّعر مقدّما على النّثر لأنهم عُرفوا بسرعة حفظه وكثرة تداوله، لأنّه مثّل لسان حالهم ومقالهم ينشر مآثرهم ويذود عن حياضهم، فكان من المستحيل أن يغيب عن ذاكرتهم أو تضيع بعض معانيه من حافظتهم، فتأكّد عند العلماء صواب نقله بالرّواية وما كان لهم ليهملوا مكانته في استخلاص قواعد اللّغة من جهة والاستعانة به في تبيان كلام اللّه عزّ وجل عندما تنضب مصادر البيان المعتمدة من خلال ما أثر عن النبيّ ﷺ

---

(1) ينظر تفصيل هذا المنهج ونقده، التفسير اللّغوي للقرآن الكريم: مساعد بن سليمان بن ناصر الطيّار، ص644-645.

(2) التفسير البياني للقرآن الكريم: عائشة عبد الرحمن، 1/ 23، ط6، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.

وصحابته، بل إنّ أقرب النّاس إليه ﷺ وهو ابن عمّه عبد الله ابـن عبّـاس (ت68هـ)[1] قـد ارتـضى هـذا المنهج ومن قبله عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، إذ وجّها كلّ مبتغ لفهم كتاب اللّه أن يعود إلى ديوان العرب الذي عليه المعوّل في إدراك ما خفي من غريب وعمّي من متجانس يظنّ بأنّه متماثل، فقـد كـان ابـن عباس رضي الله تعالى عنه يرجع في فهم معاني الألفاظ الغريبة الـتي وردت في القـرآن إلى الـشعر الجـاهلي، وكان غيره من الصّحابة يسلك هذا الطريق في فهم غريب القرآن، ويحضّ على الرّجـوع إلى الـشعر العربـي القديم، ليستعان به على فهم معاني الألفاظ القرآنية الغريبة، فهذا عمر بن الخطاب ﷺ يـسأل أصـحابه عـن معنى قوله تعالى: ﴿ أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾[2]، فيقوم له شيخ من هذيل فيقول له: هذه لغتنا؛ التخوّف: التنقّص، فيقول له عمر: هل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ فيقول له: نعم، ويروي قول الشّاعر (من البسيط):

تخـوّف الـسّير منهـا تامكـا قَـرِدا   كمـا تخـوّف عُـوْدَ النّبعـةِ الـسّفنُ[3]

فيقول عمر ﷺ لأصحابه: عليكم بديوانكم لا تضلّوا، قالوا: وما ديواننا؟ قال: شعر الجاهلية، فإنّ فيه تفسير كتابكم، ومعاني كلامكم[4].

وقد تأثر عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما بما قاله عمر ابـن الخطـاب ﷺ غـير أنّـه امتـاز بهـذا التوجّه أكثر منه، فكثير ما كان يسأل عن القرآن فينشد فيه الشّعر، بوصـفه شـاهدا علـى معجـم قـد سـلف استخدامه، وأتى القرآن على منواله بمجموع ما احتواه من اللّفظ، وإن لم يكن موافقا لنظمه، وقد رُوي عنـه الشيء الكثير من ذلك، وأوعب ما رُوي عنه مسائل نافع ابن الأزرق (ت65هـ)[5] وأجوبته عنها غير أنّهـا

---

(1) هو عبد الله بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي، ابن عم رسول الله ﷺ، حبر هذه الأمّة كفّ بصره في آخر عمره، ت68 هـ ينظر ترجمته، معجم الصحابة: ابن قانع 2/ 66، والإصابة في تمييز الـصّحابة: ابـن حجر 4/ 141.

(2) النحل47

(3) ينسب البيت لابن مزاح الثمالي، ينظر: الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق: عبد أ علي مهنّا وسمير جابر و آخرون، 6/ 82، ط2، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان

(4) الموافقات: الشاطبي1/ 58 .

(5) هو نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي البكري الوائلي الحـروري أبـو راشـد، المتـوفى سـنة65هـ، رأس الأزارقـة وإليـه نسبتهم، كان أمير قومه وفقيههم، من أهل البصرة، ينظر ترجمته: جمهرة أنساب العرب: ابن حزم الأندلسي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ص293 دط، 1962، دار المعارف، القاهرة، مصر، الأعلام الزركلي7/ 351 352.

تحتمل أوجها في الصّحة قليلة وأغلبها ضعيف لا يثبت[1]، وقد بيّن لنا ابن عبّاس ﷺ مبلغ الحاجة إلى هذه النّاحية في التّفسير، وحضّ عليها من أراد أن يتعرّف على غريب القرآن، فقد روي عنه أنّه قال: (الشّعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه)[2].

وروي عنه أيضا أنّه قال: (إذا سألتموني عن غريب القرآن، فالتمسوه في الشّعر، فإنّ الشّعر ديوان العرب)[3]، فابن عباس رضي الله عنهما كان يرى رأي عمر في ضرورة الرّجوع إلى الشعر الجاهلي، للاستعانة به على فهم غريب القرآن، بل كان أكثر الصّحابة إلماما بهذه النّاحية وتطبيقا لها. ومن شواهد ذلك ما رُوي عنه مايلي:

أنّ نافع بن الأزرق سأله عن معنى قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي كَبَدٍ﴾[4]، فقال: في اعتدال واستقامة، فقال له نافع: وهل تعرف العرب ذلك؟، قال نعم، أما سمعت لبيد بن ربيعة (ت41هـ)[5] وهو يقول: (من المنسرح)

يا عينُ هلاّ بكيتِ أربدَ   إذ قُمنا وقامَ الخُصومُ في كَبَدِ[6]

فسياق ورود اللّفظة مختلف عمّا عنه في الآية، إلاّ أنّ بنية اللّفظ نفسها، ويقارب معناها المعجمي عند العرب دلالتها في نصّ الآية.

---

(1) ينظر دراسة ؛ غريب القرآن في شعر العرب: (سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد اللّه بن عباس)، تحقيق: محمد عبد الرحيم واحمد نصر اللّه، ط 1، 1993، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان.

(2) الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، 2/ 55، دط، 2003، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.

(3) المصدر نفسه2/ 55

(4) البلد4

(5) هو لبيد بن ربيعة بن مالك بن جعفر بن كلاب أبو عقيل العامري: أحد الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهلية. وهو من الشعراء المخضرمين وقد عدّ من الصّحابة توفي سنة41هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: محمّد بن سلاّم الجمحي، تحقيق: محمود محمد شاكر، 1/ 125 ، دط، دت، دار المدني ، جدّة، المملكة العربية السعودية الشعر والشعراء: ابن قتيبة: تحقيق: احمد محمد شاكر، 1/ 266.دط، 2006، دار الحديث، القاهرة، مصر.

(6) شرح ديوان لبيد بن ربيعة، تحقيق: إحسان عباس، ص160، دط، 1962، دار التراث العربي، الكويت.

وسأله نافع في موضع آخر عن معنى قوله تعالى: ﴿بِئْسَ ٱلرِّفْدُ ٱلْمَرْفُودُ﴾[1]، فقال: بئس: اللّعنة بعد اللّعنة. قال له نافع: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت النابغة الذبياني (ت18ق هـ)[2] وهو يقول (من البسيط):

لا تقذفني بركن لا كِفَاءَ لَهُ ... وإنْ تأثّفكَ الأعداءُ بالرِّفدِ[3]

كما سأله نافع عن قوله تعالى: ﴿وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ﴾[4]، فقال معناه: غير تخسير، قال له نافع: وهل تعرف العرب ذلك؟، قال: نعم، أما سمعت قول بشر بن أبي خازم (ت22 ق هـ)[5] وهو يقول (من الوافر):

فهلْ جدعوا الأنوفَ فأوهنوها ... وهُم تركُوا بني سعدٍ تبابا[6]

وقد استمرت هذه الطريقة إلى عهد التابعين ومن يليهم[7]، ويدلّ على ذلك أنّ المفسّرين الأوائل استعانوا بالشّعر في بيان ما أُشكل عليهم من كتاب الله عزّ وجل، إذ لم يخلو كتاب تفسير من بيت شعري، بل إنّ بعضهم أكثر من الاستشهاد بالمنظوم وأهمل المنثور؛ حيث يمكن استخراج ديوان شعري كامل من بعض التّفاسير، فالطبري رحمه اللّه (ت82)[8] بعد أن ذكر في مقدّمته وجوه تأويل القرآن وهي:

---

(1) هود99

(2) هو زياد بن معاوية بن ضباب الذبياني الغطفاني المضري، أبو أمامة شاعر جاهلي من الطبقة الأولى المتوفى18 ق هـ، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلاّم الجمحي1/ 56، و الشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 156.

(3) ديوان النابغة الذبياني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص93، ط2، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.

(4) هود101

(5) هو بشر بن خازم وقيل بن حازم بن عمرو بن عوف الأسدي، أبو نوفل، شاعر جاهلي فحل من شعراء الجاهلية وفرسانها توفي22هـ؛ ينظر ترجمته: هامش المفضليات: المفضل بن محمّد بن يعلى الضبيّ، شرح وتحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، 329، دط، 2008، دار المعارف، القاهرة، مصر والشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 262.

(6) ديوان بشر بن أبي خازم: تحقيق: عزّة حسن: ص30، ط2، 1972، منشورات دار الثقافة، دمشق، سوريا.

(7) ينظر جهود الصحابة في اللّغة: خالد بن صالح بن محمّد العزّاني، ص128-129، ط1، 2006، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن.

(8) هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري أبو جعفر شيخ المفسرين المتوفى310هـ من آثاره: (اختلاف الفقهاء)، (تاريخ الأمم)، (جامع البيان من تأويل آي القرآن)، ينظر ترجمته: طبقات المفسرين: الأدنروي ص48، وطبقات المفسرين: السيوطي ص95.

- ما لا سبيل للوصول إليه، وهو الذي استأثر اللّه بعلمه.
- ما خصّ اللّه بعلم تأويله نبيّه ﷺ دون سائر أمّته.

ما كان علمُه عند أهل اللّسان الذي نزل به القُرآن، وذلك علم تأويل عربيته وإعرابه، لا يُوصل إلى علم ذلك إلاّ من قبلهم [1].

قال: (فإذا كان ذلك كذلك، فأحقُّ المفسّرين بإصابة الحقّ في تأويل القرآن الذي إلى علم تأويله للعباد السبيلُ أوضحُهم حجّة فيما تأوّل وفسّرَ، ممّا كان تأويلُه إلى رسول اللّه ﷺ دون سائر أمّته من أخبار رسول اللّه ﷺ الثابتة عنه: إمّا من جهة النقل المستفيض، فيما وُجد فيه من ذلك عنه النّقل المستفيضُ، وإمّا من جهة نقل العُدول الأثبات، فيما لم يكن فيه عنه النقل المستفيضُ، أو من جهة الدّلالة المنصوبة على صحّته، وأصحّهم برهانا فيما ترجم وبيّنَ من ذلك ممّا كان مُدركا علمُهُ من جهة اللّسان: إمّا بالشّواهد من أشعارهم السّائرة، وإمّا من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة، كائنا من كان ذلك المتأوّل والمفسّرُ، بعدَ أن لا يكون خارجا تأويلُه وتفسيرُهُ ما تأوّل وفسّر من ذلك، عن أقوال السّلف من الصّحابة والأئمة، والخلفِ من التّابعين وعلماء الأمّة) [2].

فهذا رأي شيخ المفسّرين الذي كان من بعده عالة عليه، ينهل من كتابه ويستفيد من آرائه وطرق روايته، غير أنّ الملاحظ أنّ ما ورد من الشّعر في تفسير الطّبري لا يكاد يعدّ شيئا مقارنة بمن جاء بعده، لاسيما في التّفاسير اللّغوية عادة، وشهد على ما ذهبوا إليه الخطيب البغدادي (ت463هـ) [3] الذي بيّن حاجتهم إليه وعدم القدرة على الاستغناء عنه بقوله: (في الشّعر الحكمة النّادرة، والأمثال السائرة، وشواهد التّفسير، ودلائل التأويل، فهو ديوان العرب، والمقيّد للغاتها، ووجوه خطابها، فلزِمَ كتبه للحاجة إلى ذلك) [4].

وأمّا من أنكر على المفسّرين استشهادهم بالشّعر لكونه إذا اعتمد عدّ أصلا للقرآن، فلا أساس له من الصّحة في كون الأسبقة زمنية، إذ أنّ الشعر أسبق عند العرب في الظهور من القرآن، أمّا توارد المعاني

---

(1) جامع البيان: الطبري1/ 3

(2) المصدر نفسه1/ 93

(3) هو أحمد بن علي بن ثابت، أبو بكر، المعروف بالخطيب البغدادي، العلاّمة الحافظ النّاقد. محدّث وقته، المتوفّى سنة 463هـ، له رحلة في طلب العلم ومصنّفات مفيدة؛ منها (تاريخ بغداد) و(تقييد العلم)، ينظر ترجمته: وفيات الأعيان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان ، تحقيق: إحسان عبّاس، 1/ 91-93، دط، دت، دار صادر، بيروت، لبنان. وسير أعلام النبلاء: الذهبي 18/ 270-279.

(4) الجامع لأخلاق الرّاوي وآداب السّامع: الخطيب البغدادي، تحقيق: محمود الطحان، 2/ 197، دط، 1403هـ مكتبة المعارف، الرياض، السعودية.

المتقاربة بالألفاظ فالأصل في ذلك التساوق. قال ابن الأنباري (ت327هـ)[1]: (فأمّا ما ادّعوه على النّحويين من أنّهم جعلوا الشّعر أصلا للقرآن، فليس كذلك إنّما أرادوا أن يتبيّنوا الحرفَ الغريبَ من القرآن بالشّعر، لأنّ اللّه يقول: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[2] وقال: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[3]، وممّا أشار إليه الطاهر بن عاشور ضمنيا لإبطال هذا الموقف قوله: (فممّا يؤثر عن أحمد بن حنبل (ت241هـ)[4] أنّه سُئل عن تمثّل الرّجل ببيت شعر لبيان معنى في القرآن، فقال: لا يُعجبني[5] فهو عجيب، وإن صحّ عنه، فلعلّه يريد كراهة أن يُذكر الشعر لإثبات صحّة ألفاظ القرآن، كما يقع من بعض الملاحدة، رُوي عن ابن الراوندي (ت250هـ)[6] وكان يُزَنُّ بالإلحاد قال لابن الأعرابي (ت231هـ)[7]: أتقول العرب: لباس التّقوى؟ فقال ابن الأعرابي: لا باس لا باس، وإذا أنجى اللّه النّاس، فلا نجّى ذلك الرّاس، هبك يابن

---

(1) هو محمد بن أبي محمد القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بيان بن سماعة ابن فروة بن يقطن بن دعامة الأنباري وكنيته أبو بكر، توفي سنة327هـ من آثاره: (غريب الحديث)، (البيان) وهو إعراب للقرآن الكريم، ينظر ترجمته: طبقات المفسرين: جلال الدين السيوطي، ص89.

(2) الزخرف3

(3) الشعراء195

(4) هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس الشيباني المروزي، المتوفى سنة241هـ في بغداد، إمام المذهب الحنبلي وأحد الأئمة الأربعة أصله من مرو وكان أبوه والي سرخس، ينظر ترجمته: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دتح، 9/ 55، ط4، 1405، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان. و صفوة الصفوة: عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج، تحقيق: محمود فاخوري ومحمد رواس قلعه جي، ص2/ 336، ط2، 1979، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ووفيات الأعيان: ابن خلكان 1/ 63.

(5) المسوّدة في أصول الفقه: آل تيمية، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ص158، دط، دت، مطبعة المدني، القاهرة، مصر.

(6) هو أبو الحسن أحمد بن يحي بن إسحاق الراوندي، نسبة إلى قرية راوند الواقعة بين أصفهان وكاشان في فارس، المتوفّى سنة 250هـ أو 298هـ تمذهب في بداية حياته بمذهب الاعتزال حتّى صار في القرن الثالث الهجري واحدا من أعلامه، ليتحوّل عن هذا المذهب وينتقد أصحابه نقدا لاذعا في كتابه (فضيحة المعتزلة) الذي ردّ به على الجاحظ في كتابه (فضيلة المعتزلة)، ليعتنق بعد ذلك ابن الراوندي مذهب الشيعة بل ويؤلّف فيه كتابا سمّاه (الإمامة)، ولكن وبعد لقائه بأبي عيسى الورّاق الملحد تحوّل من التشيّع والإسلام إلى الزندقة والإلحاد، ينظر ترجمته: وفيات الأعيان: ابن خلكان1/ 94، وسير أعلام النبلاء: الذهبي 14/ 60، والبداية والنهاية: عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، خرّج احاديثه: أحمد بن شعبان بن أحمد و محمد بن عيادي بن عبد الحليم، 11/ 97، ط1، 2003، مكتبة الصفا، القاهرة.

(7) هو محمد بن زياد أبو عبد الله المعروف ابن الأعرابي، من أعلام الطبقة الثانية من اللّغويين الكوفيين، المتوفى231ه، من آثاره: (تفسير الأمثال)، (معاني الشعر)، (النوادر)؛ ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللّغوي ص112، وطبقات النحويين واللّغويين: الزبيدي ص195.

الرّاوندي تنكر أن يكون محمّد نبيّا، أفتنكر أن يكون فصيحا عربيّا؟)[1]. ولا يعني هذا أن يلزم أن يكون لكلّ لفظ قرآني شاهد من الشعر، لأنّ القرآن عربيّ بذاته، كما قال تعالى: ﴿ وَمِن قَبۡلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامٗا وَرَحۡمَةٗۚ وَهَٰذَا كِتَٰبٞ مُّصَدِّقٞ لِّسَانًا عَرَبِيّٗا لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُحۡسِنِينَ ﴾[2]، فورود اللّفظ في القرآن كاف في الحكم على عربيته، والقرآن في هذا يُحتجّ به، ولا يُحتجّ له أو عليه، وإنّما يُستفاد من الشّعر في بيان ما خفي من معاني القرآن[3].

(1) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور 1/ 23 .

(2) الأحقاف12

(3) التفسير اللّغوي للقرآن: مساعد بن سليمان بن ناصر الطيّار ص166-167

المبحث الثاني

علاقة علم اللّغة بعلم الفقه

إذا تحدّثنا عن فائدة علم اللّغة في الاستنباط عموما فسرعان ما يتبادر إلى الذّهن علم الفقه وأصوله، اللّذان بلغ الاجتهاد فيهما ذروته حينما أُعمل العقل لاستقراء مدوّنة القرآن الكريم والسنّة النبويّة، فالفقهاء يستندون إلى المصدر الأوّل في التشريع وهو كتاب الله عزّوجلّ بما أقرّه النبي ﷺ وصحابته من تفسير لآيات الأحكام واستخراج قواعدها الفقهية، ثمّ إنّهم إن لم يجدوا لجؤوا إلى السنّة المطهّرة بشقيها القولية والتقريرية، وهنا مكمن بوادر اختلافهم الأولى، إذ تتعدّد الرواية وتتشعّب طرق النّقل، أو أنّ مضمون السنّة لا يصل إلى أحدهم، فيكون ذلك مؤذنا بتباين الآراء، فلا يبقى عندئذ إلاّ مرجع واحد وهو العقل الرّاجح إذا ما حدث الإجماع أوّلا، وإذا ما اعتمد إمام المذهب ثانيا، لكنّ التغاير في إنزال الحكم الفقهي على ما يقتضيه من موجب تتّسع دائرة خلافه لكون مسعى الاجتهاد قد بلغ مرحلته الأخيرة، وهو الأخذ بما أقرّته معاجم اللّغة من معان يحتكم إليها بعض الفقهاء ويفهمون بوجه عند إنزالها منزلتها الخاصّة في السّياق لترتبط بالدّلالة مباشرة، وهناك صنف آخر إمّا أنّه يعزف عن الأخذ بها أو أنّه يتّسع في فضاءاتها لكي يؤسّس رأيا جديدا يتماشى ومذهبه، ولا يعني هذا إلاّ شيئا واحدا أنّ من أخذوا بسلاح اللّغة فهو كغيره يحتمل أن يوجّه التوجيه الصّحيح، كما أنّه قد يكون عكس ذلك، فالسؤال الذي يمكن البحث عن جوابه هو مدى حجيّة اللّغة عند الفقهاء في استنباط الأحكام؟.

1- رأي الشافعي (ت204هـ)[1]:

يعدّ مذهب الإمام الشافعي من أوسع المذاهب توسّعا في الاجتهاد والحجاج، نظرا لتبحّر هذا العَلَم في علوم العربية، فقد أقحمه علماء أصول النحو ضمن من تفرّد باللّغة واحتُجّ بكلامه[2]، فمثل هذه

---

(1) هو محمد بن إدريس بن العباس بن شافع، القرشي المطلبي الإمام صاحب المذهب المتوفى سنة204هـ له مؤلفات نفيسة ومفيدة منها: (الأم) في الفقه، و(الرّسالة) في أصول الفقه، و(أحكام القرآن) و(جماع العلم) ينظر ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين عبد الوهاب بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، 1/ 192، ط1، 1964، مطبعة عيسى بابي الحلبي، القاهرة، مصر. وتهذيب الأسماء واللّغات: أبو زكريا محي الدين يحي بن شرف النووي بن مرّي بن حسن بن حسين بن حزام، تحقيق: عبده علي كوشك، 1/ 160، ط1، 2006، دار الفيحاء، دمشق، سوريا. ووفيات الأعيان: ابن خلكان 4/ 163.

(2) الاقتراح في علم أصول النّحو: جلال الدّين السيوطي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ص34، ط1، 1998، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

المحمدة والمكانة لم يبلغها غيره لكونه استوعب اللّسان العربي نطقا وحفظا، وأخذ عن من يوثق في عربيته، فكان لزاما أن يكون أوّل العارفين بحقّ هذه اللّغة ودورها فأخذ ينافح عن أهميّتها ويبيّن فائدتها في كلّ علم بما في ذلك الفقه نفسه، لاجتماع محصّلة العلمين عنده، فهو يرى في بعض ما نظّر له عند الحديث عن أهميّة اللّغة العربية بأنّ: (لسان العرب أوسع الألسنة مذهبا، وأكثرها الفاظا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكن لا يذهب منه شيء على عامتها حتّى لا يكون موجودا فيها من يعرفه)[1].

إنّ الإقرار بسعة اللّغة العربية لا يعني عدم القدرة على الإحاطة بما يجب الإلمام به في ما اضطرد استعماله بين النّاس، إذ وجوب معرفته لازم وضروري لكي يتحقّق إدراك نسبة كبيرة من الجمل في كلام العرب، ويبقى ما عداه شاذّا بة لكلّ من لم يحصّله، وهذا هو موضع التفاوت بين العلماء كلّ حسب اجتهاده وقدرته، واستثنى الشافعي النبيّ ﷺ لأنّه أوتي جوامع الكلم، إضافة إلى أنّه لُقّن القرآن تلقينا لفظا ومعنى، فاجتمع عنده الحسنيين، فلا يجب مراعاة ذلك عند عموم العلماء حتّى وإن كان الأمر مرتبطا باجتماع جمهورهم، فذلك لا يُحقّق نسبة ممّا أحاط به النّبيّ ﷺ، سواء في اللّغة أو غيرها من العلوم، وعدم بلوغ مكانته في هذا المكسب لا يعني عدم الاجتهاد في تحصيل اكبر قدر ممكن من علوم اللّسان العربي، فهي أي علوم اللّسان لا تقلّ شأنا عن القرآن والسنّة، لكون الأوّل مقارنة مع مصدري التشريع وسيلة تنعدم بانعدامها كلّ غاية في فهمهما، يقول الشافعي عن العلم بلسان العرب: (والعلم به عند العرب كالعلم بالسنّة عند أهل الفقه، ولا نعلم رجلا جمع السنن، فلم يذهب عليه شيء منها)[2].

فلا يتسنّى لمن أراد أن يتفقّه في القرآن وعلومه والسنّة ومسائلها تحصيل ذلك إلاّ إذا جمع النّصيب الأوفر من علوم اللّغة العربية، لكي لا تحدث معه مفارقة تضمّ تبيان عجزه من جهة، وعدم معرفة أنّ ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب، فإن تحقّق قصور في الجمع بين معرفة اللّغة العربية وبقية العلوم يكون ذلك مؤذنا بالنشوز في الفهم عموما. وقد جاءت هذه الفرضية الملزمة لاجتماع الإحاطة باللّغة من جهة وبقية العلوم الشرعية من جهة أخرى عند الفقيه، لكون المخاطب في القرآن قد خُوطب بلسانه الذي يعرفه ويتواصل به، يقول الشافعي: (فإنّما خاطب اللّه تعالى بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان ممّا تعرف من معانيها اتّساع لسانها، وأنّ فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامّا ظاهرا يراد به العام الظاهر، وظاهرا يعرف في سياقه أنّه يراد به غير ظاهره ، وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللّفظ كما تعرف بالإشارة، ثمّ يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها...وكانت هذه الوجوه ...في معرفة أهل العلم منها به...معرفة واضحة عندها ومستنكرة عند

---

(1) الرسالة: محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ص42، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(2) المصدر نفسه ص48

غيرها، ممّن جهل هذا من لسانها وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنّة فتكلّف القول في علمها تكلّف ما يجهل بعضه)[1].

فأيّ عجز في فهم القرآن الكريم والسنّة النبويّة مردّه الأوّل إلى عدم الإحاطة باللّغة العربية، فإن توافر هذا الشرط و وُجد من يعلم هذه اللّغة ولم يحدث عنده الفهم فذلك مرتبط بمستغلقات العلوم التي تنفتح على أذهان بعض النّاس وتنغلق على بعضهم، إذ لا بدّ أن يكون الأساس الأوّل الاهتمام بلغة العرب ومعرفة جميع أساليبها للوصول إلى أولى درجات الاجتهاد التي تسمح باستنطاق النّص أوّلا، وعندها يحدث التأهيل بتحصيل بقية الشروط.

وقد اهتم الإمام الشافعي ببيان أهمية معرفة اللسان العربي وفرّق بين حاجة كلّ فرد مسلم إلى هذه المعرفة، وحاجة من يريد علم فهم القرآن الكريم والسنّة النبويّة، وحكم معرفة اللّه فيهما، فقال عن القسم الأوّل في الرّسالة: (فعلى كلّ مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده، حتى يشهد به أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمدا عبده ورسوله، ويتلو به كتاب الله وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير وأمر به من التّسبيح والتّشهد وغير ذلك)[2].

وذلك أنّ هذه المذكورات عند الشافعي من فرائض الدّين على كلّ امرئ مسلم، ولا يمكن أداؤها إلاّ باللّسان العربي، وكلّ شيء توقّف عليه حصول الفرض صار فرضا، ثمّ أعقب ذلك بقوله:

(وما ازداد من العلم باللّسان الذي جعله اللّه لسان من ختم به نبوّته، وأنزل به خير كتبه كان خيرا له، كما عليه أن يتعلّم الصّلاة والذكر فيها، ويأتي البيت وما أمر بإتيانه ويتوجّه لما وجه له، ويكون تبعا فيما افترض عليه وندب إليه لا متبوعا)[3]. وفي هذا الكلام من أحكام اللّه شيئان:

أوّلهما: أن تعلّم لسان العرب فيما زاد على المقدار الذي هو فرض عين خير للمؤمن يؤجر عليه، وإن لم يكن هذا الزائد فرضا.

ثانيهما: أنّ من اقتصر على هذا المقدار فهو في أمور الدّين تابع لا متبوع، لأنّ هذا المقدار لا يؤهّله لمعرفة الأحكام من الكتاب والسنّة بنفسه، فلذلك هو تابع لا متبوع؛ أي يتبع فهم العلماء للكتاب والسنّة[4]، أمّا المتبوع فله في كلام الشافعي رحمه الله بيان خاصّ لما يحتاجه من اللّسان العربي، فقال في الرّسالة:

---

(1) المصدر السابق ص51

(2) المصدر نفسه ص48

(3) المصدر نفسه ص48

(4) أهميّة اللّغة العربية في فهم القرآن والسنّة: محمود أحمد الزين، ص11-12، ط1، 2009، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دائرة البحوث، دبي، الإمارات العربية المتحدة.

(لا يعلم من إيضاح جمل الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرّقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها)[1]. ثمّ بيّن رحمه اللّه حكم من تكلّم في بيان معاني القرآن وهو يجهل هذه السّعة في لسان العرب؛ فقال في الرّسالة: (ومن تكلّف ما جهل وما لم تثبته معرفته كانت موافقته للصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة واللّه أعلم، وكان بخطئه غير معذور إذا نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه)[2].

2- رأي ابن تيمية:

ما تميّز به ابن تيمية عن غيره من العلماء أنّه اجتهد خارج دائرة مذهب بعينه؛ أي أنّه اكتملت لديه أدوات الاجتهاد، ونظر في ما نظر فيه غيره على جهة التوسّع في إصابة الغاية التي أساسها الأوّل إدراك ما خفي من أمور الشريعة، لاسيما وأنّ عصره قد شهد تحوّلا كبيرا في مناحي الحياة جملة، حيث ظهرت أفكار جديدة وطوائف مختلفة يحتاج معها العقل إلى سعة في الإلمام بكلّ علم ذي صلة بالدّفاع عن كتاب اللّه وسنّة النبيّ ﷺ والمنهج القويم، فقد استأثر ابن تيمية بالرد على معظم من عاصره من مخالفيه، بعد أن تمكّن من استجماع قواه العلمية، وكان مبتدؤها المعرفة بأصول اللّغة التي حاول إظهار الحكم بوجوب تعلّمها وفهم أساليبها حيث ورد في اقتضاء الصراط المستقيم التصريح بحكم اللّه في تعلّم اللّغة العربية وبتوقّف فهم القرآن والسنّة على فهمهما، وبأنّ هذا التوقّف هو السبب في أنّ تعلّمها فرض واجب، حيث قال ما يلي: (نفس اللّغة العربية من الدّين ومعرفتها فرض واجب، فإنّ فهم الكتاب والسنّة فرض. ولا يفهم إلاّ بفهم اللّغة العربية، وما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب، ثمّ منها ما هو واجب على الأعيان يعني على كل فرد بعينه ومنها ما هو واجب على الكفاية)[3]، وهذا الكلام خلاصة لما تقدّم عن الشافعي رحمه الله، ومعلوم أن ترك الفرض حرام، وقد جاء في الصفحة التالية ذكر سبب هذا الحكم فقال:

(لأنّ الدّين فيه أقوال وأعمال؛ ففقه العربية هو الطريق إلى فقه أقواله، وفقه السنّة هو فقه أعماله)[4].

نسوية اللّغة في أهميتها بالسنّة عند هذا العلم يقتضي أنّ محلّ الاجتهاد يتوقّف عليها، إذ يتعذّر التفقّه في الدّين دون الاستعانة بها، لكونها لسان الإفصاح عن مراد الشارع الحكيم الذي أوضع خلالها كلّ

---

(1) الرسالة: الشافعي ص50

(2) المصدر نفسه ص53

(3) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، 1/ 964 ، دط، دت، مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية.

(4) المصدر نفسه1/ 965

المفاهيم المجرّدة التي تحتاج إلى من يوضّحها، ولا يتأتّى ذلك إلاّ بتتبّع دلالة الألفاظ داخل سياقاتها بموجب علاقة التواصل والتكافؤ بين المعنى المعجمي والمعنى الدّلالي، فالأصل أن لا تنقطع العلاقة بينهما بأي شكل كما نلاحظ ذلك عادة في الدّلالة الاصطلاحية، وابن تيمية من خلال نصّه هذا يحاول جعل اللّغة في مكانة توازي السنّة، فأحكام الدّين عنده لا يكتمل فهمها إلاّ باستيعاب الأقوال والأفعال معا، فمن أسقط طرفا من طرفي هذه الثنائية فقد أخلّ حتما بشرط لازم ووقع في المحظور، لا من جهة وجوب التعلّم في حدّ ذاته، وإنّما من جهة تعرّض المدّعي للفقه إلى الاستنباط والفُتيا دون تسلّحه بأدوات ذلك، وأوّل ما يستغني عنه بعض الفقهاء على جهة الاستخفاف باللّغة العربية وعلومها، وذلك إذا ما وجدوا في أنفسهم شيئا من القدرة على فهم بعض معانيها السطحية التي تبدو لكلّ ناظر في النّص، ولا يدركون بذلك أنّهم قد أهملوا مستويات معنى المعنى، التي لا يسبر أغوارها إلاّ اللّقن الذي أوتي نصيبا وافرا من إدراك خصائص هذه اللّغة.

3- رأي ابن قدامة (ت620هـ)[1]:

قال موفق الدين ابن قدامة في روضة الناظر:

(وشرط المجتهد إحاطته بمدارك الأحكام المثمرة لها، وهي الأصول التي فصّلناها: الكتاب والسنّة والإجماع واستصحاب الحال والقياس التابع لها)[2]، ثمّ قال: (ويحتاج إلى معرفة الأدلّة وشروطها ومعرفة شيء من اللّغة والنّحو يتيسّر به فهم خطاب العرب، وهو ما يميّز به بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيّده، ونصّه وفحواه، ولحنه ومفهومه، ولا يلزمه من ذلك إلاّ القدر الذي يتعلّق به الكتاب والسنّة، ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه)[3].

---

(1) هو أبو محمد موفق الدين، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام بن نصر بن عبد الله بن حذيفة بن محمد بن يعقوب بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن يحي بن محمد بن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، المقدسي ثمّ الدمشقي الصالحي، المتوفى620هـ، من آثاره: (لمعة الاعتقاد)، (المغني)، ينظر ترجمته: معجم البلدان: ياقوت الحموي، 2/ 113-114، ط2، 1995، دار صادر، بيروت، لبنان ، ومرآة الزمان في تاريخ الأعيان: شمس الدين أبو المظفر يوسف قز أوغلو بن عبد الله البغدادي، الشهير بسبط ابن الجوزي، تحقيق: جنان جليل محمد المموندي، 8 / 627-630، دط، 1990، الدّار الوطنية، بغداد، العراق.

(2) روضة الناظر وجنة المناظر: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، 2/ 452 ، ط2، 1399هـ جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، السعودية.

(3) المصدر نفسه3/ 256

بعض النّاس فهم من عبارات العلماء غير ما قصدوه، فظنّ أنّ ما يتعلّمه المرء في المدارس العامّة من اللّغة العربية يكفي لفهم الأدلّة من الكتاب والسنّة [1]، فلعلّ في كلام العلماء ما يكشف الحقيقة ويزيل الأوهام. وقد علّق محمود أحمد الزّين على نصّ ابن قدامة السابق بقوله: (وهذا مقدار يعرف أهل العلم والخبرة أنّه شيء يحتاج إلى دراسة كثيرة وعميقة تحت إشراف العلماء الذين مارسوه من قبل، ولعلّ الذين تساهلوا في الاهتمام باللّغة العربية واكتفوا باليسير الذي لا يكفي منها بعدما قرؤوا أمثال كلامه رحمه اللّه قد نظروا إلى قوله: (يحتاج إلى شيء من اللّغة والنحو)، ففهموا أنّ أيّ شيء من النحو يكفي، وقطعوه عمّا بعده، وقالوا لأنفسهم هذا المقدار الذي حصّلناه، ولم يهتموا ببقية الكلام، وهو أنّ هذا الشيء الذي يجب تحصيله لا بدّ أن يكون مقدارا يتيسّر به ما ذكر بعده، وكذلك لم يتأمّلوا قوله في الشيء المطلوب تعلّمه: (ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه)، فدرك دقائق الخطاب ومقاصده لا يكون إلاّ بمقدار كبير من علم اللّغة، وكذلك الاستيلاء عليه؛ أي التمكّن فيه لا يكون إلاّ بممارسة واعية تحت إشراف العلماء) [2].

فمراتب تحصيل اللّغة إذا لا تتعلّق بمستويات الاكتساب في المراحل الدّراسية ذات العلاقة بالأطوار الأولى، ولا ترتقي إلى ما حصّله علماء أفذاذ نحارير كأمثال نوابغ مدرستي البصرة والكوفة، وإنّما يرتبط تحصيل اللّغة بما يحقّق الإدراك الصّحيح والفهم السّليم لمنطوق النّص واكتشاف غوامضه والتّفريق بين مجمله وصريحه وعامّه وخاصّه وحقيقته ومجازه، فالتباين واضح بين لغة الفقيه التي يحتاجها ولا يمكنه الاستغناء عنها، ولغة نحوي متمرّس يعدّ اللّغة فضاء لتمرين العقل في التوصّل إلى أدقّ خصائصها، كما كان الشأن مع النّحاة العرب الذين استخرجوا بعض القواعد من غير المُستعمل، وهذا ما لا طاقة للفقيه به، إذ شرطه الأساس تحصيل فقه الدّراية بعلوم اللّغة وعدم الاكتفاء بما في حوزة عموم النّاس من طلاّب العلم.

وقد علّق الشيخ عبد القادر بدران (1346هـ) [3] شارح روضة الناظر على قول ابن قدامة السّابق: (ومعرفة شيء من اللغة يتيسّر به فهم خطاب العرب) بقوله: (أشار بلفظ شيء إلى أنّه لا يشترط أن

---

(1) اهميّة اللّغة العربية في فهم القرآن والسنّة: محمود أحمد الزين ص21.

(2) المرجع نفسه ص22-23

(3) هو الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن بدران الدمشقي، المتوفّى سنة1346هـ محقّق مفسّر، ومحدّث أصولي، من آثاره: (المدخل إلى مذهب الإمام أحمد)، (منادمة الأطلال ومسامرة الخيال)، (شرح روظة الناظر لابن قدامة)، ينظر ترجمته: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: عبد القادر بن بدران، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، ص42-43، ط2، 1982 مؤسسة الرّسالة، بيروت، لبنان، والأعلام: الزركلي1/ 37.

يبلغ درجة الخليل (ت 175هـ)[1] والمبرّد (ت 285 هـ)[2] وأن يعرف جميع اللّغة ويتعمّق في النّحو، بل القدر الذي يتعلّق بالكتاب والسنّة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد، وهذا معنى قول من قال في شرط المجتهد هو: (ذو الدّرجة الوسطى عربية وأصولا وبلاغة).

4- رأي الشوكاني (ت 1250هـ)[3]:

وقد أوضح الشوكاني إيضاحا يطرد الأوهام عن هذا الشرط المهم فقال: (وإنّما يتمكّن من معرفة معانيها وخواّص تراكيبها وما اشتملت عليه من لطائف المزايا من كان عالما بعلم النّحو والصرف والمعاني والبيان، حتّى ثبتت له في كلّ فنّ من هذه ملكة يستحضر بها كلّ ما يحتاج إليه عند وروده عليه، فإنّه عند ذلك ينظر في الدّليل نظرا صحيحا، ويستخرج منه الأحكام استخراجا قويّا)[4].

ثمّ أوضح لأولئك المتساهلين حتّى لا يزعموا لأنفسهم أنّهم حصّلوا المقدار المطلوب للنظر في الأدلّة أوضح كيف تتكوّن الملكة في هذه الفروع من اللّغة العربية، فقال: (وإنّما تثبت الملكة بطول الممارسة

---

(1) الخليل بن احمد أبو عبد الرحمن الأزدي الفراهيدي أو الفرهودي، من أعلام الطبقة الخامسة في المدرسة البصرية توفي 175هـ من آثاره: معجم العين، وينسب إليه كتاب (الجمل) وكتاب (العروض)، ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللغوي ص45، وأخبار النحويين البصريين: السيرافي ص86، وطبقات النحويين واللغويين: أبو بكر الزبيدي ص47.

(2) هو أبو العبّاس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي المعروف بالمبرد بكسر الرّاء على أشهر الآراء، المتوفّى 285هـ أو 286هـ، إمام العربية في بغداد في زمانه ممّثلا لمذهب البصريين فيها، أحد أئمة الأدب والأخبار، حيث يُعدّ من أعلام الطبقة الثامنة في المدرسة البصرية، من آثاره: (الكامل)، (المقتضب)، (ما اتّفق لفظه واختلف معناه من القرآن الكريم)، ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيّب اللّغوي ص98، وأخبار النّحويين: السيرافي ص129، وطبقات النّحويين واللّغويين: أبو بكر الزبيدي ص101.

(3) هو أبو علي بدر الدين محمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن محمد ابن صلاح بن إبراهيم بن محمد العفيف بن محمد بن رزق، الشوكاني المتوفى سنة1250هـ فقيه أصولي مجتهد، من آثاره: (إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول)، (البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع)، (التحف في مذاهب السّلف)؛ ينظر ترجمته: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: أبو علي بدر الدين محمد بن علي بن محمد الشوكاني، 2/ 214-225، دط، دت، مطبعة السعادة، مصر، القاهرة. وهدية العارفين في آثار المؤلفين وآثار المصنفين: إسماعيل باشا البغدادي، 2/ 365، دط، 1951، مطبعة استانبول، تركيا.

(4) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي الشوكاني، تحقيق وتعليق: محمد سعيد البدري أومصعب، ص421، ط1، 1992، دار الفكر، بيروت، لبنان.

وكثرة الملازمة لشيوخ هذا الفن)[1]، ولكي ينقض الشوكاني كلّ الأوهام من عقول المتساهلين في تعلّم اللّغة وهم يشتغلون في مناقشة الأدلّة والردّ على مخالفيهم من العلماء، قال قبل هذا الكلام بقليل:

(ومن جعل المقدار المحتاج إليه من هذه الفنون هو معرفة مختصراتها، أو كتاب متوسّط من المؤلفات الموضوعة فيها فقد أبعد)[2].

إنّ امتلاك المؤهّل الذي يشهد بتحصيل تمام المقدار في اللّغة عند تشكّل الملكة لا يكون إلاّ بملازمة أهل الاختصاص، الذين بتزكيتهم تكون القدرة على فهم أدلّة الأصول؛ من سماع وقياس وإجماع واستصحاب واستحسان، فملازمة شيوخ العلم في أيّ مجال من شأنه أن يروّض الملكة ويصقلها لتتيسّر بعد ذلك الممارسة الفعلية التي تُزيل كلّ عوائق الإدراك، نظرا لوجود مماثلة مع واقع الاستعمال، كما كانت عليه الحال للأعراب في بواديهم الذين امتلكوا ناصية اللّغة بكثرة الاستعمال والتداول، فهي اللّغة الاجتماعية التي يتواصل بها القومُ يوميا، فسليقتهم درجت بالممارسة لا بالمرحلية في الاكتساب، فمن أراد أن يصطبغ بهذه الصبغة فعليه أن لا ينشُز عن محيط اللّغة الفصيح وبيئة استعمالها، ويتعوّد بوساطة الدّربة على النّطق باللّسان الفصيح، لكي لا يستعجم لسانه بمجاورة العاميّات التي تقضي تدريجيا على ملامح الفصاحة، وهذا ما يجب أن يتجنّبه الفقيه والمفسّر وغيرهما ممّن أراد النظر في النّصوص الشرعية قصد استقرائها.

---

(1) المصدر نفسه ص422

(2) المصدر نفسه: الشوكاني ص 421

المبحث الثالث

علاقة علم اللّغة بعلم أصول الفقه

يندرج هذا المبحث ضمن المباحث الدّلالية التي تبيّن العلاقة الوطيدة بين علم أصول الفقه وعلم اللّغة بجميع مستوياته، لا سيما النّحوية منها والدّلالية، وقد تمكّن علماء أصول الفقه من اقتحام غمار هذه المباحث بما لا يدع أيّ شكّ في قدرتهم على الخوض في كلّ جزئية من جزئياتها على جهة الاجتهاد والاستفاضة، بما يؤكد أنّ جلّ اهتمامهم كان منصبّا على استقراء النّصوص قد استنباط الأحكام من جهة، وتعليل وجودها من جهة أخرى، ولا يتيسّر ذلك إلاّ لمن أوتي باعا كبيرا وطول نفس في مجال اختصاصه، لاسيما أنّ علم أصول الفقه يستند أساسا إلى مستويات إدراك العقل العليا التي تكشف عن مدى تمكّن الأصولي من التفريق بين القاعدة والحكم والدّليل والمصدر، وما يتعلّق بها من مصطلحات كادت أن تناهز معجم الألفاظ في جملتها. والحدود الفاصلة بين معاني مصطلح وآخر قريبة جدّا تكاد أن تنعدم، ممّا يعني أنّ تبحّر أولئك الأصوليين قد بلغ أوجه في مجال معاني الألفاظ ودلالة المصطلحات، ورصد تغيّراتها بحسب ما تقتضيه إطلاقاتها في النّصوص المتعدّدة والمتنوّعة، ويؤكّد ذلك تباين المصطلح الفقهي بين المذاهب التي أبانت عن حقيقة ذلك الجهود المبذول في حقل تتبّع مساقط الألفاظ وظلال المعاني، واختلافهم في دلالة المصطلح لا يعكس تضادّهم الذي يُفرز انعداما في النّهاية للمفهوم، وإنّما اختلافهم ذلك كان شكلا من أشكال التنوّع في المدارك العقلية وإثراء لحقل الدّلالة جملة، فكان من جرّاء ذلك أن بزّ أولئك العلماء نظراءهم من اللّغويين لملامستهم النّص حقيقة لا تنظيرا، وهذا هو الوجه الفارق بين الأصوليين واللّغويين. فإن كان اللّغويون قد اكتفوا بالجمع واستنباط القواعد في كلّ علم من علوم اللّغة، ونستثني من ذلك البلاغيين، فالأصوليون قد أُشربوا فقه المعاني لكثرة تردّدهم على مراجعة النّصوص ومقاربتها قصد التحاكم إلى مفاهيم الأحكام الشرعية القارّة التي حدّدها النبيّ ﷺ وصحابته من خلال القرآن والسنّة. فهذه قاعدتهم الأولى التي انطلقوا منها ونهجوا منهجها على سبيل المحاكاة في الاجتهاد، وهذا هو الملاحظ من تطوّر في كلّ عصر من العصور التي توالت فيها أجيال الأصوليين، الذين كلّما استلم أحدهم مشعل الاجتهاد إلاّ أوغل في الاستقصاء والسبر عن معاني اللّغة، فهو أي الأصولي أكثر المنافحين عن قيمة اللّغة العربية ودورها في استقراء النّصوص واستنباط الأحكام، التي لا تعارض مقتضى من مقتضيات الشرع وإنّما تزيد في توكيده، إذ إنّ الأصولي حينما يستعين بمعاني الألفاظ ودلالة المصطلحات لا يريد من وراء ذلك إلاّ التدليل على صحّة القاعدة الفقهية التي أشكل فهمها على الفقهاء أنفسهم أو عوامّ النّاس، لكون المفهوم عند الأصوليين لا يقترن بمجاز مطلق ولا بحقيقة مجسّدة، فدوران الحكم عندهم بحسب نوازل

الوقائع، التي يبيّنها الفقيه من خلال قاعدة ما، ويؤكّد عندها الأصولي صلاحيتها، فالمرجعية العلمية في كلّ ذلك هي الحصيلة المكتسبة من علم المعاني وعلم الدّلالة.

1- دليل تمكّن الأصوليين من اللّغة العربية:

ما يشهد على تفوّق الأصوليين وتمكّنهم من اللّغة العربية بمختلف علومها قول أحد أقطاب الدّرس الأصولي وهو ابن السبكي (ت756هـ)[1] في معرض ردّه على من اعتقد أنّ علم الأصول في حقيقته عبارة عن نبذ جمعت من علوم شتّى: (فإنّ الأصوليين قد دقّقوا النّظر في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النّحاة ولا اللّغويون، فإنّ كلام العرب متّسع والنظر فيه متشعّب، فكتب اللّغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدّقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي باستقراء زائد على استقراء اللّغوي، ومثاله دلالة صيغة (افعل) على الوجوب، و(لا تفعل) على التحريم، وكون (كلّ) وإخوتها للعموم، وما أشبه ذلك ممّا ذكر السائل من أنّه من اللّغة، فلو فتشت كتب اللّغة لم تجد فيها شفاء ذلك، ولا تعرضا لما ذكره الأصوليون، وكذلك كتب النحو لو طلبت معنى الاستثناء، وأنّ الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعده، ونحو ذلك من الدّقائق التي تعرّض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب، وأدلّة خاصّة لا تقتضيها صناعة النّحو، فهذا ونحوه ممّا تكفّل به أصول الفقه)[2].

فهذه المقارنة المبيّنة لمكانة كلّ من الأصوليين واللّغويين لا تؤكّد إلاّ حقيقة واحدة: أنّ من مارس ليس كمثل الذي نظّر بعيدا عن نصوص الاستعمال، وهذا لا يعني إغفال جهد اللّغويين ولا الانتقاص من شأنهم، وإنّما حدث التفاضل بينهم وبين الأصوليين في مستويات التعامل المباشر مع النّصوص، وإدراك قيمة المعنى بعيدا عن التجرّد، أي أنّ منهج الوصف كان أكثر ملامسة للنّصوص عند الأصوليين منه عند اللّغويين، لاسيما النّحاة الذين حادوا بمعياريتهم عن واقع الاستخدام اللّغوي أحيانا، يقول عبد الله البشير محمد: (على أنّ هذا الاهتمام الأصولي بالمسائل اللّغوية ليس مستغربا، إذ قد استقرّ عند المؤرّخين ذلك

---

(1) هو علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي الأنصاري الخزرجي أبو الحسن تقي الدّين المتوفى سنة 756ه، شيخ الإسلام في عصره، وأحد الحفّاظ المفسرين المناظرين، وهو والد التاج السبكي صاحب الطبقات، من آثاره: (شرح المنهاج في الفقه)، (تفسير القرآن الكريم)، (نيل العلا في العطف بلا)، ينظر ترجمته: طبقات الشافعية: أبو بكر بن احمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، 6/ 146-226، ط1، 1407هـ عالم الكتب، بيروت، لبنان.، وحسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة :جلال الدين السيوطي، وضع حواشيه: خليل المنصور، 1/ 177. ، ط1، 1997، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(2) الإبهاج في شرح المنهاج: علي عبد الكافي السبكي ، 1/ 7، ط1، 1404ه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

العمق اللّغوي الذي وصل إليه أئمة التأليف الأصولي كابن الحاجب (ت646هـ) [1] والذي تضافرت فيه وعنه النقول بإمامته في اللّغة، وفيه قال الذهبي (ت 748 هـ) [2]: كان من أذكياء العالم، ورأسا في العربية وعلم النظر...وخالف النّحاة في مسائل دقيقة، وأورد عليهم إشكالات مفحمة [3]، وكأبي بكر الباقلاني (ت403هـ) [4] صاحب كتاب إعجاز القرآن، والذي قال عنه رجال البلاغة: إنّه لم يؤلّف مثله في مصنّفات الفن [5]، ومن الأصوليين من كان صاحب سبق في التآليف اللغوية كالسيّد الشريف الجرجاني (ت482هـ) [6]، والذي ألّف كتاب كنايات الأدباء وإشارات البلغاء، وقد جمع فيه محاسن النظم والنثر [7].

وللسيوطي (ت911هـ) [8] تفرّد وذلك في إخراجه كثيرا من التآليف اللّغوية والنّحوية، كالأشباه والنظائر في النّحو، والفريدة وهي نظم في النّحو والصرف، والمزهر في علوم اللّغة، وقد كان في كتابه

---

(1) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو، جمال الدين ابن الحاجب؛ المتوفّى سنة 646هـ فقيه مالكي من كبار العلماء بالعربية، كردي الأصل، ولد في إسنا من صعيد مصر ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، ومات بالإسكندرية، وكان أبوه حاجبا فعرف به، من آثاره: (الكافية في النحو)، (الأمالي في النحو)، (منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل)، ينظر ترجمته: وفيات الأعيان: ابن خلكان1/ 314، غاية النهاية: ابن الجزري1/ 508.

(2) هو محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز أبو عبد الله، شمس الدّين الذهبي، المتوفّى سنة748هـ تركماني الأصل من أهل دمشق، شافعي، إمام حافظ مؤرّخ، كان محدّث عصره؛ من آثاره: (الكبائر)، (تاريخ الإسلام)، (تجريد الأصول في أحاديث الرسول)، ينظر ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى:السبكي5/ 216، النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة: يوسف بن تغري بردي، دتح، 1/ 183، دط، 1349هـ دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر.

(3) سير أعلام النبلاء: الذهبي23/ 265

(4) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر المعروف بالباقلاني (بكسر القاف) نسبته إلى بيع الباقلاء، ويعرف أيضا بابن الباقلاني وبالقاضي أبي بكر، المتوفّى سنة403هـ، متكلّم مشهور، ردّ على الرافضة والمعتزلة والجهمية وغيرهم، كان في العقيدة على مذهب الأشعري وعلى مذهب مالك في الفروع، انتهت إليه رئاسة المذهب، ينظر ترجمته: تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي أحمد بن علي 5/ 379، دط، دت، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان. و وفيات الأعيان :ابن خلكان1/ 609.

(5) الفتح المبين في طبقات الأصوليين: عبد الله مصطفى المراغي، 1/ 234، دط، 1999، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر.

(6) هو أحمد بن محمد بن أحمد القاضي أبو العباس الجرجاني، المتوفّى سنة482هـ كان إماما في الفقه والأدب، وقاضيا بالبصرة ومدرّسا بها، من آثاره: (الشافي)، (التحبير)، (كنايات الأدباء وإشارات البلغاء)، ينظر ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى: السبكي3/ 31-32.

(7) طبقات الشافعية الكبرى: السبكي، 4/ 74.

(8) هو عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد، المعروف بجلال الدين السيوطي أو الأسيوطي، المتوفى 911هـ، من آثاره:الأشباه والنظائر في النحو، المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ينظر ترجمته؛ حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة: جلال الدين السيوطي 1/ 288.

الاقتراح في أصول النّحو ما يعتبر مؤشّرا قويّا من مؤشّرات الترابط بين المناهج التأليفية، وقد تبيّن فيه تأثره بمناهج البحث والتفسير عند الأصوليين، وأنه استقى منهج إعداده من طرق التصنيف الأصولي[1]")[2].

فالملاحظ أنّ أغلب علماء أصول الفقه كانوا لغويين لهم من الاجتهادات والتآليف في النّحو ما يجعلهم أكثر صلة بمسائل اللّغة، شأنهم شأن النّحاة، ويندر هذا عند أغلب اللّغويين، إذ إنّ معظمهم اشتغل بالنّحو وصناعة المعاجم، وابتعد عن ما يجمع بين العلوم لا سيما علم الأصول، فحينما أرادوا مجاراة علم أصول الفقه في منهجه، اخترعوا لأنفسهم علم أصول النّحو الذي شابه في مصطلحاته علم أصول الفقه، واختلف عنه في المدوّنة والغاية، لكنّ رسم المنهج كان واحدا، وهذا لا يدلّ على تقارب بين العلمين وإنّما يكشف درجات التأثر والاستقطاب، فبما أنّ علماء أصول الفقه قد أبلوا البلاء الحسن في دراستهم للنّصوص الشرعية واستفادوا من مرونة اللّغة العربية، كان ذلك بة إليهم مؤذنا بتفوّقهم في الجملة على كلّ من الفقهاء واللّغويين.

2- بيان مدى استفادة الأصوليين في مباحث علمهم من اللّغة العربية:

استفادة الأصوليين من علوم اللّغة العربية لا يعني إلاّ الإقرار بجهد غيرهم، وأنّهم قد اتّخذوا من اللّغة وسيلة أمثل لبلوغ الغاية المرجوّة؛ وهي كفاءة الاستقراء والاستنباط، ولعلّ وجود المفاهيم الأصولية بدلالتها المختلفة لا يسايرها إلاّ منطق تنوّع المعاني في المعجم العربي وتعدّد التركيب في النّحو، وتباين الدّلالات في السّياقات الواردة في القرآن والسنّة، وأهمّ من ذلك الكشف عن نظام الأساليب المتعاقبة والمتناوبة عند الاستعانة بعلم البلاغة، فجماع كلّ ذلك يفتح أبواب الاجتهاد على مصراعيها لكي لا تنغلق دون مراد المجتهد، الذي يتحاكم إلى هذه الموجّهات المتمثّلة في علوم اللّغة العربية، أي في ظلّ هذه اللّغة تتمّ عملية استنطاق النّص بشكل عقلاني أساسه الأوّل أدلّة النّقل التي تيسّر بعد ذلك الانتقال إلى أدلّة العقل، وهذا ما يخالف منهج بعض المعاصرين الذين أهملوا الدّليل النّقلي وأطلقوا العنان لعقولهم تفتك بكلّ نصّ دون قيود، فمنهج الأصوليين منضبط بما في اللّغة التي لا محيد عنها، فهي الغطاء الشرعي والسند العقلي لكلّ مجتهد؛ يقول ابن الحاجب في كتابه المختصر: (وأمّا استمداده فمن الكلام والعربية والأحكام...وأمّا العربية فلأنّ الأدلّة من الكتاب والسنة عربية)[3]، فإذا كان الدّليل بمصادره ينطق باللّسان العربي فلا بدّ أن

---

(1) شذرات الذهب: ابن العماد الحنبلي، 10/ 74.

(2) اللّغة العربية في نظر الأصوليين: عبد اللّه البشير محمد، ص11-12، ط1، 2008، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، إدارة البحوث، ط1، 2008، دبي، الإمارات العربية المتّحدة.

(3) مختصر المنتهى في علم الأصول: عثمان بن عمر ابن الحاجب، 1/ 30، دط، 1973، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر.

لا يُفهم إلاّ به، فلو تمّ تجاوز هذه الحقيقة لكانت المفارقة التي تفصل بين الوسيلة والغاية، وحينئذ لا يكون إلاّ خطل الرأي في الحكم نفسه، ويؤكّد الآمدي (ت631هـ) [1] هذه الحقيقة بقوله: (وأمّا ما منه استمداده، فعلم الكلام والعربية والأحكام الشرعية...وأمّا علم العربية فلتوقف معرفة دلالات الأدلّة اللّفظية من الكتاب والسنّة وأقوال أهل الحل والعقد من الأمّة على معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحذف والإضمار، والمنطوق والمفهوم، والاقتضاء والإشارة والتنبيه والإيماء، وغيره مما لا يعرف في غير علم العربية) [2]. فعلماء أصول الفقه كغيرهم من علماء الدّرس الدّلالي الحديث استطاعوا أن يُحدّدوا مفهوما للّفظ والمعنى والدّلالة، ثمّ أعطوا لكلّ مفهوم من هذه المفاهيم تقسيماته الخاصّة التي تُوحي بعمق سبرهم لأغوار ظلال المعنى وهوامشه، ناهيك عن المعنى الواضح القطعي الدّلالة، وذلك من خلال معرفتهم لطبيعة النّص ومقتضياته، هذا النّص كما هو معلوم لا يعدو أن يكون قرآنا أو حديثا نبويّا شريفا، وهذه هي مدوّنة عالم أصول الفقه ومجال دراسته قصد استخراج الحكم، تمهيدا لمهمّة أخرى يقومُ بها الفقيه، ليستفيد في النّهاية المكلّف من خلال حصيلة خطوات هذا المنهج، (فالأصولي يبحث فيما تفيده صيغة الأمر المطلق، وصيغة النهي المطلق، وما يفيده اللّفظ العامّ، واللّفظ الخاصّ، والمشترك كما يبيّن مراتب الوضوح، ومراتب الخفاء، حتّى إذا أفضى به البحث والاستقراء إلى أنّ الأمر المطلق مثلا يفيد الوجوب والإلزام، وأنّ النهي المطلق يفيد التحريم والمنع الحتميّ، وضع قاعدة عامّة لكلّ منهما، ليلتزمها الفقيه المجتهد في تفسيره لكلّ أمر ولكلّ نهي، إذ يندرج في مضمون هذه القاعدة أو تلك جميع الأوامر والنّواهي في القرآن والسنّة، بل وفي كلّ نصّ كُتب بالعربيّة، وما يقال في الأوامر والنّواهي ينطبق على العامّ والخاصّ، والمشترك وغيرها من المباحث اللّفظية المشتركة بين الكتاب والسنّة) [3]، فليست الشّريعة مجرّد ألفاظ لغويّة، أو جملا وعبارات منسّقة وإنّما الشريعة أو القانون دلالات ومفاهيم تمثّل إدارة الشارع في كلّ نصّ، كما تمثّل مقصده من تشريعه وهو ما يسمّى بحكمة التّشريع، وقد جاء اهتمام الأصوليين بالدّراسات الدّلالية لأنّ فهم النّصوص من قرآن وحديث يرتبط مباشرة بفهم اللّغة ودراسات الكلام.

---

(1) هو علي بن أبي علي محمد بن سالم التغلبي، المتوفى سنة631هـ الفقيه الأصولي، الملقب بسيف الدّين، المكنى بأبي الحسن، تفنن في علم النظر وأحكم أصول الفقه وأصول الدّين والفلسفة، فكان أصوليا منطقيّا جدليّا خلافيا، من آثاره: (منتهى السول في الأصول) و(أبكار الأفكار في علم الكلام)، ينظر ترجمته: :وفيات الأعيان: ابن خلكان2/ 455، وشذرات الذهب: ابن العماد5/ 101.

(2) الإحكام في أصول الأحكام: علي بن محمد الآمدي، 1/ 24، ط1، 1984، دار الكتاب العربي، بيرت، لبنان.

(3) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي: محمد فتحي الدّريني، ص12-13، ط3، 1997، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

وقد نظم ابن عاصم (ت829هـ) [1] مستخلص هذه العلاقة بين علمي أصول الفقه واللّغة بقوله: (من الرّجز):

ومـــــستمدّه مــــــن الكــــــلام   والنحـــــو واللّغــــــة والأحكــــــام [2]

يقول شارح المنظومة: (يعني أنّ علم أصول الفقه يُستمدّ أي يتركّب ويتوقّف، ويؤخذ من هذه العلوم الأربعة... وثالثها: علم النّحو واللّغة، أي لغة العرب، أمّا توقّفه عليها فلأنّ الأدلّة الإجمالية مأخوذة من الكتاب والسنّة العربيين، فمن لا علم له بهما لا يستطيع أن يستخرج الأحكام من الكتاب والسنّة) [3]، فأساس اعتماد أصول الفقه على علوم اللّغة العربية خلفيته أدلّة التّشريع نفسها، لاسيما المنقول منها وهو الكتاب والسنّة، فحينما استنبطت قواعد النّحو من كلام العرب وتأكدّت حقيقتها بالمماثلة في آي الذكر الحكيم، كان لا بدّ من الاستعانة بها أثناء استخراج الأحكام الفقهية [4]، فحاجة الأصوليين إلى كلّ علم من علوم العربية يكون على جهة التكامل لا مناص من الفصل عند حدود ما، شأنهم في ذلك شأن مستخدم اللّغة نفسها عند التخاطب، فهو لا يفرّق بين نحو وصرف وصوت وبلاغة، فكلّ ذلك عنده نسيج واحد يُحقّق البُغية في إفادة القدر المستوفى من المعنى لتأدية التواصل على أحسن وجه، وهذا ما يحدث فعلا مع الأصولي الذي يتّخذ من علوم اللّغة أدوات مساعدة يرتقي بها فكره إلى جودة الاستقراء والاستنباط،

---

(1) هو أبو بكر محمد بن محمد بن محمد بن عاصم، الأندلسي، الغرناطي، القيسي، المتوفّى سنة 829هـ فقيه أصولي ومقرئ فرضي ناظم، قاضي الجماعة بالأندلس، من شيوخه مفتي الحضرة وأبو سعيد بن لب وأبو إسحاق الشاطبي وقاضي الجماعة أبو عبد الله بن علاّق، من آثاره: (تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام) و(حدائق الأزهار في مستحسن الأجوبة والمضحكات والحكم والأمثال والحكايات والنادر) وأراجيز في (الأصول) و(النحو) و(القراءات)، ينظر ترجمته: نيل الابتهاج بتطريز الديباج: أحمد بابا التنبكتي، ص289، دط، دت، منشورات كليّة الدعوة الإسلامية، طرابلس، وشجرة النور الزكيّة في طبقات المالكية: محمد بن محمد مخلوف ص247، ومعجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، 11/ 290، دط، 1961، مطبعة دمشق، سوريا.

(2) ينظر البيت في نيل السول على مرتقى الوصول: محمد يحي بن محمد المختار الشنقيطي، ص14، دط، 1327هـ المطبعة المولوية، فاس، المغرب.

(3) المصدر نفسه ص14

(4) ينظر الكوكب الدري في تخريج الفروع الفقهية على المسائل النحوية: أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تحقيق: محمد حسن عواد، ط1، 1405هـ دار عمار، عمان، الأردن.

ويقول الأمير بادشاه (ت 987هـ)[1] مدلّلا على ذلك: (الرابع من الأمور التي هي مقدّمة الكتاب استمدادُه، أي ما يستمدّ الأصول منه، من قبيل إطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر، أحكام كليّة لغوية استنبطوها، أي استخرجها أهل هذا العلم من اللّغة العربية، لأقسام من الألفاظ العربية جعلوها مادّة له، أي لهذا العلم وأجزاء له، ليست تلك الأحكام مدوّنة قبله، أي قبل تدوين هذا العلم، وإن ذكرت في أثناء استدلالاتهم في الفروع، وأكثرها... فكانت الأحكام المذكورة بعضا منه، أي من هذا العلم)[2]. ويقول ابن النّجار (ت972هـ)[3] في السياق ذاته: (ويستمد علم أصول الفقه من ثلاثة أشياء، من أصول الدّين ومن العربية ومن تصوّر الأحكام...ووجه الحصر أي في استمداده من هذه الثلاثة الاستقراء)، ثمّ قال في موضع آخر: (فالتوقّف إمّا أن يكون من جهة ثبوت حجّية الأدلّة، فهو أصول الدّين، وإمّا أن يكون التوقّف من جهة دلالة الألفاظ على الأحكام فهو العربية بأنواعها، وإمّا أن يكون التوقّف من جهة تصوّر ما يُدلّ به عليه، فهو تصوّر الأحكام)[4]. (أمّا توقّفه من جهة دلالة الألفاظ على الأحكام، فلتوقّف فهم ما يتعلّق بها من الكتاب والسنّة وغيرهما من العربية، فإن كان من حيث المدلول فهو علم اللّغة، أو من أحكام تركيبها فعلم النحو، أو من أحكام أفرادها فعلم التصريف، أو من جهة مطابقته لمقتضى الحال وسلامته من التعقيد ووجوه الحسن، فعلم البيان بأنواعه الثلاثة)[5].

---

(1) هو محمد أمين بن محمود البخاري الأمير باد شاه، المفسّر، الفقيه الحنفي، المتوفى حوالي 987هـ ولد في خراسان، ونشأ وتعلّم في بخارى، ثمّ رحل إلى مكّة واستوطن فيها، ألّف في كثير من العلوم، من التفسير والنحو والأصول، من آثاره: (تيسير التحرير في أصول الفقه) شرح به كتاب التحرير لابن همام الدّين، و(رسالة في تحقيق حرف قد)، و(فصل الخطاب في التصوّف)، ينظر ترجمته: معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، 9/ 80.

(2) تيسير التحرير في أصول الفقه: محمد أمين الحسيني أمير بادشاه، 1/ 46، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(3) هو تقي الدّين أبو البقاء محمد بن شهاب الدّين أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المصري الحنبلي، الشهير بابن النجار المتوفّى سنة972ه، ولد بمصر ونشأ بها، ظلّ يتلقّى العلم على مشايخ عصره حتى برع في العلوم الشرعية وما تعلّق بها، وبخاصّة: الفقه والأصول، حتّى انتهت إليه رياسة المذهب الحنبلي، من آثاره: (منتهى الإرادات في جمع المقنع من التنقيح وزيادات) ويعد كتابه هذا عمدة المتأخرين في المذهب الحنبلي، وعليه مدار الفتوى، (شرح الكوكب المنير) المسمّى (مختصر التحرير) في أصول الفقه، ينظر ترجمته: السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة: محمد بن عبد الله بن حميد النجدي المكي، تحقيق: بكر بن عبد الله أبو زيد و عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ص854، ط1، 1996، مؤسسة الرّسالة، بيروت، لبنان. و المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: عبد القادر بن بدران، ص461.

(4) شرح الكوكب المنير: لابن النّجار الفتوحي الحنبلي، 1/ 48، دط، 1980، دار الفكر، دمشق، سوريا.

(5) المصدر السابق1/ 49

3- مبلغ أهميّة اللّغة عند الأصوليين في استنباط الأحكام:

تمّت الإشارة من قبل إلى جملة من الأقوال المعتبرة عند أهل الاختصاص في مجال الفقه، والتي تؤكّد أهميّة اللّغة في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنّة، ولايعدو أن يكون هذا العنصر زيادة في التوضيح لتلك الأهميّة، لكن بتزكية من علماء أصول الفقه أنفسهم، الذين لامسوا عن قرب درجة تلك الأهميّة وحدّدوا الضرورة الموجبة لعدم الاستهانة بقدر اللّغة وقيمتها، وإهمالها عند إرادة قراءة النّصوص الشرعية المتمثّلة في المصادر الأصيلة كالقرآن والحديث النبوي الشّريف، ممّا يعني أنّ ما دونهما حتما يكون أولى منهما في الحاجة إلى هذه اللّغة لكن بشكل مطّرد في الاستخدام والعودة إلى أصولها، لأنّ الابتعاد التدريجي عن تلك الأصول لهذه اللّغة في الزّمن والبيئة يكاد أن يئد أهميتها ويضمرها، بحكم التعلّق بمستحدث اللّغة الجديدة التي تنامت بالاستفادة من الانفتاح على بقيّة اللّغات. إلاّ أنّ الملاحظ أنّ نصوص التراث العربي من شعر ونثر لم تتغيّر، وما زالت في حاجة إلى إعادة قراءة جديدة، وأكثر من ذلك ثبات لغة القرآن والحديث، فهما يشهدان على أنّ الأصل في اللّغة العربية واستعمالاتها هو ما تردّد لفظه ومعناه، بالإضافة إلى الأساليب جملة في لغة القرآن، إذ لو تمّ تجاهل هذا النّسيج اللّغوي لنشأ جيل لا يفهم من القرآن الكريم والسنّة المطهّرة إلاّ ظاهرا نشازا، وهذا لا يعني بأنّ باب الاجتهاد في القراءة غير متاح للمعاصرين عند قراءتهم للنصّ الشريف، ولكنّ القياس ضروري في هذا المجال خاصّة، حيث إنّ القارئ الذي يريد قراءة القرآن وفهمه لا بدّ أن يجاري بلسانه الفصيح لسان الرّعيل الأوّل نطقا وفهما، وهذه الخصوصية هي التي حافظ عليها معظم الأصوليين في كلّ عصر؛ لأنهم أجمعوا على وحدة اللّسان التي تفضي بهم إلى استثمار أهميّة اللّغة في مجال استنباط الأحكام واستقراء النّصوص، وعلى هذا النّحو من مسلّمات المنهج سار جمهور الأصوليين بدءا بالشافعي في رسالته، إلاّ أنّه إمام مذهب يغلب عليه الفقه، وانتهاء بالأصوليين المتأخرين الذين يتقدّمهم أبو حامد الغزالي (ت505هـ)[1] الذي يرى بأنّ شروط الاجتهاد لا يمكنها أن تلغي شرطا أساسا وهو الإلمام بعلوم اللّغة العربية؛ حيث يقول : (فأمّا العلوم الأربعة التي بها يعرف طرق الاستثمار فعلمان مقدّمان....والثاني معرفة اللّغة والنحو، على وجه يتيسّر به فهم خطاب العرب)[2]، وقد ذكر أنّ العلم بلغة العرب فيه تخفيف وتثقيل؛ فقال: (فعلم اللّغة والنحو أعني القدر الذي يفهم به خطاب

---

(1) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد، المتوفى505ه، حجّة الإسلام فيلسوف متصوّف، له ما يقرب من مائتي مصنّف، مولده ووفاته بطابران، من آثاره: (إحياء علوم الدّين)، (المستصفى في الأصول)، (تهافت الفلاسفة)، ينظر ترجمته: وفيات الأعيان: ابن خلكان1/ 463 و طبقات الشافعية الكبرى: السبكي4/ 101، شذرات الذهب: ابن العماد الحنبلي4/ 10.

(2) المستصفى: محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ص343-344 ، ط1، 1413، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

العرب وعاداتهم في الاستعمال، إلى حدّ يميّز بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله وحقيقته، ومجازه ، وعامّه وخاصّه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيّده، ونصّه وفحواه، ولحنه ومفهومه....والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرّد، وأن يعرف جميع اللّغة، ويتعمّق في النحو، بل بالقدر الذي يتعلّق بالكتاب والسنّة، ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك حقائق المقاصد منه)[1].

فاللّغة عنده تتمثّل في معجم ألفاظها التي جُمعت من البيئات العربية الفصيحة، ويوازيها النّحو بتراكيبه المُستخدمة عند إرادة الخطاب الذي يُتواصل به، ومن خلاله تمّ استنباط القاعدة التي يُحتكم إليها؛ يقول أبو الوليد الباجي (ت474هـ)[2]: (ويعلم من النّحو واللّغة ما يفهم به معاني كلام العرب)[3]، وتأتي منظومة الأساليب التي تُوجز بلاغة النّص العربي إذا ما استُخدم فيه الإيجاز والإطناب والحذف والإظهار والتقدير والإضمار والتقديم والتأخير، وكلّ هذه الأنماط التركيبية دليل على خصوصية الأسلوب العربي الذي يعتمد الحركة الإعرابية شاهدا على إضمار معنى أو تضمينه داخل ما يجانسه، كما يحدث مع الأفعال التي تتشرّب معاني بعضها بعضا، وأنّ الظاهر من المعمولات ينبأ عن محذوف، فبلاغة الإيجاز في القرآن والسنّة لا يدركهما إلاّ من فقه عن وعي هذه الأساليب والاستخدامات في لغة العرب، ولا يتأتى ذلك إلاّ للمجتهد الذي خصّه الشاطبي بجملة من المميزات لا بدّ له من الاتّصاف بها حيث يقول: (فالحاصل أن لا غنى بالمجتهد عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهم خطابها له وصفا غير متكلّف، ولا متوقّف فيه في الغالب إلاّ بمقدار توقّف الفطن لكلام اللّبيب)[4]، فاهمّ خصيصة في المجتهد أنّ اللّغة عنده ليست على سبيل التقليد فعندما يعرض له عارض من عجيب النّظم وغريب اللّغة يكون على ثقة من حصيلته اللّغوية التي تمكّنه من إدراك المراد ولو على سبيل التقريب، لا أنّه يستعين بمترجم كأن يكون معجما بحوزته يلتقط منه معاني كلّ مستغلق يوشّح بها ما أشكل عليه من ألفاظ لكي ينتهي إلى مراده دون مراد الشّارع الحكيم فيما أقرّه ضمن مقتضيات التشريع التي اختزلها نصّ آية أو حديث، فيما أورده

---

(1) المصدر نفسه ص350-352

(2) هو سليمان بن خلف بن سعد بن وارث التجيبي القرطبي، أبو الوليد الباجي، المتوفّى سنة474هـ فقيه مالكي كبير من رجال الحديث، أصله من بطليموس، ومولده في باجة بالأندلس، رحل إلى الحجاز سنة426هـ، فمكث ثلاثة أعوام، وأقام ببغداد ثلاثة أعوام، وبالموصل عاما، وفي دمشق و حلب مدّة، وعاد إلى الأندلس، فولي القضاء في بعض أنحائها، وتوفي بالمرية، من آثاره: (إحكام الفصول في أحكام الأصول)، (كتاب الحدود)، (كتاب تبيين المنهاج)، ينظر ترجمته: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: ابراهيم بن علي بن محمد ابن فرحون، تحقيق: محمد الأحمد ابو النور1/ 120، دط، دت، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، مصر. ووفيات الأعيان: ابن خلكان1/ 215.

(3) إحكام الفصول في أحكام الأصول: سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، ص637، ط1، 1986، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

(4) الموافقات: الشاطبي1/ 114.

سياقهما على سبيل الاختصار والإيجاز أو الإشارة الضمنية، ومفتاح الاستغلاق عند قراءة النّصوص هو تحصيل جملة الأدوات اللّغوية المتمثّلة في مستوياتها التي يراها الشاطبي أنّها لا تحقّق الغرض من الاستعانة بها إلاّ إذا وُظّفت كلّها أثناء عملية الاستقراء حيث يقول: (والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علم اللّغة العربية....ولا أعني بذلك النّحو وحده، ولا التصريف وحده ولا اللّغة ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلّقة باللّسان، بل المراد جملة علم اللّسان، لفاظا أو معان كيف تصوّرت) [1]، ثم بيّن انّ المجتهدين تتفاوت مراتبهم بحسب تمكّنهم من اللّغة بقوله: (فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية، فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسّطا فهو متوسّط في فهم الشريعة، والمتوسّط من لم يبلغ درجة النّهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجّة كما كان فهم الصّحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجّة، فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكلّ من قصر فهمه لم يعد حجّة، ولا كان قوله فيه مقبولا) [2]، فمراتب الاجتهاد عند الشاطبي مرهونة بمدى تحصيل اللّغة بمستوياتها جملة غير متفرّقة، فالنحويّ وحده يقصر عن إدراك المراد من الشارع وإن نبغ في مجال اختصاصه، وكذلك عالم الصّرف وعالم البيان، إذ إنّ هؤلاء إذا ما نظروا في النّص رأوه كمن يبصر بعين واحدة لا يرى من الشيء إلاّ جانبا واحدا منه، ويمكن أن يحدث التّكامل بجمع هذه الدّراسات المتفرّدة بكل مستوى من مستويات اللّغة، إلاّ انّ ذلك لا يحسُن بالمجتهد في علم أصول الفقه الذي يجب أن يأخذ من كلّ مستوى من مستويات اللّغة بطرف، بحسب القدر الذي يبلّغه التمكّنَ من استنطاق النّصوص والبحث في دلالاتها على تباينها، وأكّد صحة هذا المنهج ابن السبكي (ت771هـ) [3] حينما قال وهو يتحدّث عن شروط المجتهد: (ذو الدّرجة الوسطى لغة وعربية من نحو وتصريف وأصولا وبلاغة، من معان وبيان... وأمّا علمه بالباقي ومن بينها اللّغة فلأنّه لا يفهم المراد من المستنبط منه إلاّ به، لأنّه عربي بليغ) [4]، فتمثّل النموذج الأمثل للبليغ في لغة العرب ضرورة لا بدّ منها، إذ بتلك المماثلة ولو كانت قريبة تنفتح بعض مكامن الغموض والغرابة فيما

---

(1) المصدر نفسه 1/ 114

(2) المصدر نفسه 1/ 114

(3) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، أبو نصر، قاضي القضاة، المؤرّخ الباحث، ولد في القاهرة وانتقل إلى دمشق مع والده، فسكنها وتوفي بها سنة 771هـ وكان طلق اللّسان قوي الحجّة، انتهي إليه قضاء القضاة في الشّام، وعزل وتعصّب عليه شيوخ عصره، من آثاره: (رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب)، و(شرح منهاج البيضاوي في الأصول المسمّى الإبهاج في شرح المنهاج)، (طبقات الشافعية الكبرى والوسطى والصغرى)؛ ينظر ترجمته: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عبد المعيد خان2/ 425 ، ط2، 1972، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند ، وحسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة: جلال الدين السيوطي 1/ 182.

(4) جمع الجوامع: عبد الوهاب بن علي ابن السبكي، مع شرحه للجلال المحلّى، 2/ 421، دط، 1983، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت.

يرد داخل النّصوص، فإن عزّ ذلك فالعودة إلى المضانّ الأصيلة ستؤتي أُكلها حتما، نظرا لاحتوائها على ما يُشاكل ويُشابه الفصيح من لغتي القرآن والسنّة، ومن الذين اشترطوا توافر اللّغة العربية في المجتهد الإسنوي (ت764هـ) [1] ومن قبله البيضاوي (ت685هـ) [2] في كتابيهما نهاية السول للإسنوي على منهاج الوصول للقاضي البيضاوي، إذ جاء فيه: (السادس أي من شروط المجتهد علم العربيـة واللّغـة والنحـو والتـصريف؛ لأنّ الأدلّة من الكتاب والسنّة عربية الدّلالة، فلا يمكن استنباط الأحكام منها إلاّ بفهم كـلام العـرب إفـرادا أوتركيبا) [3]، يقول العلامة الإسنوي: (ومـن هـذه الجهـة يعـرف العمـوم والخـصوص والحقيقـة والمجـاز، والإطلاق والتقييد وغيرهـ) [4]، فإن كانت النّصوص المستقرئة في مصادر التّشريع في جملتها متشابهة يتـوهّم القارئ معها أنّها وجه متماثل لمعان هي نفسها، فذلك مـردّه إلى عـدم إدراك خـصائص اللّغـة العربيـة الـتي تتكرّر أصغر وحدة فيها دالّة ولا تحيل على المعنى نفسه، لأنّ السّلطة الموجّهة لعموم الدّلالـة هـي الـسّياق، وهذا ما جعل الإسنوي يؤكّد ضرورة الإلمـام بمـا يمكـن مـن خلالـه تتبّـع أولويـات إدراج العـام والخـاص والحقيقة والمجاز، والإطلاق والتقييد، فهذا الاستخدام ليس على سبيل التنوّع بقدر ما هـو أسـلوب متكامـل في تفريع المعاني والإحاطة بجميع خصوصيات النّص الذي تتوزّع فيه المعـاني الكثيفـة مختـصرة، بـدءا بـأوّل لفظه فيه وانتهاء بأطول جملة يحتويها، فعند شرح هذا النّص تنساب معانيه انسيابا تكاد أن تتجـاوز أضـعاف أصله بنسبة كبيرة، كما هو ملاحظ في تفاسير القرآن الكريم.

---

(1) هو محمد بن الحسن بن علي بن عمر القرشي الأموي الإسنوي المصري الشافعي الملقب بعمـاد الـدّين، ولـد بإسـنا في حدود سنة695هـ، تفقه على والده وتلقى عليه الفرائض والحساب حتى برع في ذلك، ثمّ ارتحل إلى القاهرة وأخذ عن شيوخها، ثمّ نزع إلى حماه بالشّام، نبغ واشتهر أمره في علمي أصول الدّين وأصول الفقه والخلاف والجديل حتـى صـار فريد عصره، توفي سنة764هـ ينظر ترجمته: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: ابن حجر3/ 421 وشذرات الـذهب: ابن العماد الحنبلي6/ 202.

(2) هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، أبو سعيد، أو أبو الخير، ناصر الدين البيضـاوي، قاض، مفسّر، علاّمة، ولد في المدينة البيضاء، بفارس قرب شيراز، وولي قضاءها مدّة، وصـرف عـن القـضاء، فرحـل إلى تبريـز فتـوفي فيهـا سنة685هـ من آثاره: (منهاج الوصول إلى علم الأصول)، (شرح مختصر ابـن الحاجـب)، (شـرح المطـالع في المنطـق)، (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) المعروف بتفسير البيضاوي، ينظر ترجمته: البداية والنهاية: ابـن كـثير، 13/ 262. وبغيـة الوعاة في طبقات اللّغويين والنحاة: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، 1/ 286، دط، 2003م، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.

(3) منهاج الوصول إلى علم الأصول: عبد الله بـن عمـر البيـضاوي، مـع شـرحه نهايـة الـسول للإسـنوي، 4/ 551، دط، 1343هـ عالم الكتب، القاهرة، مصر.

(4) المصدر نفسه 4/ 552

إنّ تحصيل القدر المُستوفي للشرط الكافي في علوم اللّغة العربية لا يأتي من جهة تعلّمها فحسب، فلعلّ السّليقة أولى من الاكتساب. يقول صدر الشريعة (ت747هـ) [1] في التنقيح: (باب في الاجتهاد، شرطه أن يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا) [2] وللعلامة سعد الدين التفتازاني (ت793) [3] في حاشيته على التنقيح بيان لهذا الشرط إذ يقول: (أمّا لغة، فبأن يعرف معاني المفردات والمركّبات، وخصوصها في الإفادة، فيفتقر إلى اللّغة، والصرف والنحو والمعاني والبيان. اللّهم إلاّ أن يعرف ذلك بحسب السليقة) [4]. غير أنّ التزام هذا الاحتراز في كون السّليقة أولى من الاكتساب لا يمكن إلتزامه إلاّ مع من عاش في العصور الأولى لغياب بيئات الفصاحة وانعدام عصور الاحتجاج أصلا. فالذين عاشوا في تلك العصور الأولى بلغوا مكانة لا يُستهان بها في مقدار تحصيل اللّغة، أمّا من جاؤووا بعدهم فقد صار تحديد مقدار التحصيل أمرا حتميا في حقّهم، وهذا ما بيّنه الآمدي بقوله: (ولا يشترط أن يكون في اللّغة كالأصمعي (ت216 هـ) [5] وفي النحو كسيبويه (ت180هـ) والخليل، بل أن يكون قد حصّل من ذلك على ما يعرف به أوضاع العرب والجاري من عاداتها في المخاطبات، بحيث يميّز بين دلالات الألفاظ من المطابقة والتضمن والالتزام...) [6].

---

(1) هو عبد الله بن مسعود بن تاج الشريعة، الملقب بصدر الشريعة الأصغر، المتوفّى سنة 747هـ الإمام الحنفي الأصولي، الجدلي المحدّث المفسّر النحوي اللّغوي، الأديب النظّار المتكلم المنطقي سليل بيت العلم، أخذ عن جدّه تاج الشريعة محمود، وكان ذا عناية بتقييد نفائس جدّه، وجمع فوائده وثمرات تفكيره، وكان حافظا لقوانين الشريعة، محيطا بمشكلات الفروع والأصول، متبحرا في المعقول والمنقول، من آثاره: (شرح كتابة الوقاية) وهو أحسن شروح هذا الكتاب الذي ألّفه جدّه تاج الشريعة، ثمّ اختصره وسماه (النقاية)، له في الأصول (متن التنقيح) وعليه شرح يسمّى (التوضيح)، ينظر ترجمته: الفوائد البهية في تراجم الحنفية: أبو الحسنات محمد بن عبد الحي الكنوي، ص109، دط، 1393هـ، طبعة نور محمد، كراتشي، ومفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زادة، 2/ 60، دط، 1968، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة، مصر.

(2) التنقيح في أصول الفقه مع التوضيح عليه: عبد الله بن مسعود البخاري (صدر الشريعة)، 2/ 117، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(3) هو مسعود بن عمر بن عبد اللّه، سعد الدين التفتازاني، المتوفّى سنة793هـ من آثاره: (تهذيب المنطق)، (شرح التصريف العزّي)، (المطوّل)، ينظر ترجمته: الدرر الكامنة: ابن حجر6/ 112، وبغية الوعاة: السيوطي2/ 285.

(4) التلويح في كشف حقائق التنقيح على التوضيح: سعد الدين بن عمر التفتازاني، 2/ 117، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(5) هو أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي، توفي216ه، من آثاره:الأصمعيات، الأضداد ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللّغوي ص59، أخبار النحويين البصريين: السيرافي ص101، وطبقات النحويين واللغويين: الزبيدي ص167.

(6) الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن علي بن محمد الآمدي، تحقيق: السيد الجميلي، 4/ 170، ط1، 1404 ه، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

وقد حاول عبد الله بشير محمّد أن يزيل اللّبس الذي يكتنف قارئ هذا النّص حينما يقارن بين مقرراته وبين شروط المجتهد التي أبرزها الشاطبي في النصّ السابق، بقوله: (ولعلّ الناظر في كلام الآمدي المتقدّم يشعر بأنّ هناك مفارقة واضحة بين ما قرّره العلامة الشاطبي وما انتهى إليه تقرير الآمدي، إذ العلامة الشاطبي يجعل بلوغ درجة الإدراك الكامل والغاية العليا في اللّغة العربية شرطا في اعتبار ناتج فهمه واستنباطه حجّة، كما كان فهم الصّحابة رضي الله عنهم حجّة، بينما لا يشترط الآمدي في تقريره المتقدّم بلوغ ما جعله الشاطبي ركنا في الاستثمار العقلي من النّصوص الشرعية، إلاّ أنّ هذا الفارق وإن كان هو المتبادر للناظر في عبارتيهما، غير أنّ من الممكن التوفيق بينهما، بأن يقال إنّ الشاطبي لا يخرج من لم يصل إلى درجة الأصمعي أو سيبويه، أو الخليل من دائرة المجتهدين بل يعدّه منهم، إلاّ أنّه لو كان في المجتهدين من هو أوسع باعا في إدراك أسرار اللّغة، وتفاوتت أفهامهم في إدراك المقاصد التشريعية في مسألة ما، فعندها يكون قول المنتهي في اللّغة مقدّما على قول المتوسّط في مداركها، وإن دار الأمر بين متوسّط المدارك ومبتدئها، فالأوّل منهما وهو المتوسّط مقدّم على المبتدئ في اعتبار مآخذه، على أنّه لو لم يكن من بينهم من هو بالغ درجة الأصمعي، أو غيره من فطاحلة العربية السّابقين، فإنّ استثماره الأحكام من النّصوص الشرعية بقدر ابتدائه، أو توسّطه في العربية يكون مقبولا)[1].

أغلب هذه النّصوص التي أوردناها على جهة تبيان شروط المُجتهد التي تُقدّم اللّغة عن غيرها تكاد أن تجزم بأنّ النّحو أولى من بقية علوم اللّغة، لكن يمكن استبعاد هذا الاحتمال لكون أصحاب هذه النّصوص عادة ما يُردفون اللّغة بعد ذكر النّحو على أنّهما صنوان، فالنّحو من مستوياتها كما هو معلوم، واللّغة عند القدماء تضمّ عداه من المستويات، فلا تعارض في هذه الأقوال فمنها ما يُفصّل الذّكر على جهة تعداد هذه المستويات بمسمّياتها، ومنها ما جاء فيه القول مجملا بذكر النّحو واللّغة بوصفهما أشهر المصطلحات استعمالا، وهذا هو الملاحظ في كلّ نصّ مدرج ضمن هذا المبحث، بما في ذلك المتأخرون من العلماء كمثل ابن النجّار الذي يقول: (ويشترط فيه أيضا أن يكون علمه من النّحو واللّغة ما يكفيه فيما يتعلّق بهما، أي بالنّحو واللّغة في كتاب اللّه سبحانه وتعالى وسنّة رسوله ﷺ...لأنّ بعض الأحكام تتعلّق بذلك، وتتوقّف عليه توقّفا ضروريا، كقوله سبحانه: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾[2]، وذلك لأن الحكم يختلف برفع الجروح ونصبها، ولأنّ من لا يعرف ذلك لا يتمكّن من استنباط الأحكام من الكتاب والسنّة لأنّهما في الذّروة العليا من مراتب الإعجاز، فلا بدّ من

[1] اللّغة العربية في نظر الأصوليين:عبد اللّه البشير محمّد ص32-33

[2] المائدة45

معرفته أوضاع العرب، بحيث يتمكّن من حمل كتاب الله وكلام رسوله ﷺ على ما هو الرّاجح من أساليب العرب ومواقع كلامها، ولو كان غيره من المرجوح جائزا في كلامهم)[1].

قال الشوكاني في كتابه إرشاد الفحول: (الشرط الثالث: أن يكون عالما بلسان العرب بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنّة، من الغريب ونحوه، ولا يشترط أن يكون حافظا لها عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يكون متمكّنا من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك، وقد قربوها أحسن تقريب، وهذبوها أبلغ تهذيب، ورتبوها على حروف المعجم، ترتيبا لا يصعب الكشف عنه، ولا يبعد الاطّلاع عليه)[2]. فلمّا استعصى على المتأخرين استحضار البيئة الفصيحة استعاضوا عنها بالاستئناس إلى ما تضمّنته المصادر المدوّنة كالكتب التي بقيت أثرا شاهدا على لغة أولئك القوم في معظم استخداماتهم، وإن كان التّسجيل لا يغني عن السّماع المُباشر، ويُلاحظ أنّ الشوكاني قد شرح علوم اللّسان العربي بما لا يدع مجالا للشكّ أنّه يضمّ النّحو والصرف وعلم المعاني والبيان، وكلّها حاضرة فيما يجب على المُجتهد أن يُحصّله، بقدر متفاوت بحسب الحاجة إلى كلّ مستوى عند التّحليل والاستقراء؛ حيث يقول: (وإنّما يتمكّن من معرفة معانيها، وخواص تراكيبها، وما اشتملت عليه من لطائف المزايا، من كان عالما بعلم النحو والصرف والمعاني والبيان، حتّى يثبت له في كلّ فنّ من هذه ملكة يستحضر بها كلّ ما يحتاج إليه عند وروده عليه، فإنّه عند ذلك ينظر في الدّليل نظرا صحيحا، ويستخرج منه الأحكام استخراجا قويّا)[3]. فحينما أراد المتأخرون أن يتمثّلوا هذه الطريقة عيانا في الواقع، أي يستعينون بالمصادر النّاطقة بلسان الأوائل وجدوا في ذلك اختلافا كبيرا، إذ أنّ أصدق تلك المصادر وهي الكتب المروية بالسّند تنوّعت بين مطوّل ومُختصر وآخر عدّ للشرح، وغيره منظوم مُوجز في شكل مُتون نثرية وشعرية، فعلى أيّهم المعوّل في تحصيل اللّغة عند المجتهد المُتأخر؟ هل يكتفي بالمُختصر أم يتّسع في اكتسابه بالعودة إلى المطوّل والمشروح؟ وهذا ما حاول الشوكاني تفنيده على جهة دحض بعض المزاعم في طريقة التحصيل حيث يقول: (ومن جعل المقدار المحتاج إليه من هذه الفنون، هو معرفة مختصراتها، أو كتاب متوسّط من المؤلفات الموضوعة فيها فقد أبعد، بل الاستكثار من الممارسة لها، والتوسّع في الاطّلاع على مطوّلاتها ممّا يزيد المجتهد قدرة في البحث، وبصرا في الاستخراج، وبصيرة في حصول مطلوبه)[4].

---

(1) شرح الكوكب المنير: ابن النجار الفتوحي الحنبلي4/ 463-464.

(2) إرشاد الفحول: الشوكاني1/ 421.

(3) المصدر نفسه 1/ 422

(4) المصدر نفسه 1/ 422

الفصل الثاني

الدلالة اللغوية ودورها في استنباط الأحكام الفقهية المرتبطة بمقدمات الصلاة

- المبحث الأوّل: في مشروعية إقامة الصلاة.
- المبحث الثاني: أحكام الطهارة.
- المبحث الثالث: أحكام الأذان.

الفصل الثاني

الدلالة اللغوية ودورها في استنباط الأحكام الفقهية المرتبطة بمقدمات الصلاة

تنحدر الشرائع السماوية من مشكاة واحدة أساسها الأوّل والأخير إفراد البارئ عز وجل بالوحدانية، لكي لا يتعدد المعبود فتنقضي بذلك حكمة الخلق وإيجاد المخلوق، الذي وجد للعبادة بشتّى أنواعها، فهذه العبادة بوصفها روح كلّ شريعة سماوية لم يتخلّ عنها الإنسان منذ أن وطئت قدمه الأرض؛حيث اتخذ لنفسه معبودات كثيرة تنوّعت بتنوّع الشعوب والأعصار[1]، وقد كانت رسالة الأنبياء والرسل حيال هذا هي توحيد المعبود،فهذه الصفة اللاّزمة لا يمكن أن يخصّ بها إلاّ سواه سبحانه وتعالى، وإن كانت هذه الدعوة في عرف بعض الشعوب مرفوضة لقوله تعالى: ﴿ أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ﴾[2]، فعجب النّاس من وجود إله واحد يعبدونه جعلهم يختلفون في نوعية العبادة التي يتزلفون بها إلى من اختاروه إلاها لهم، لهذا فقد كثرت الدّيانات والشرائع محاكاة لما نزل به الأنبياء والرّسل.

لقد ارتبطت العبادة عند الشعوب بمظهر أساس هو الصلاة، لكونها جوهرها الذي تقوم عليه ، فلئن كان التنوّع في العبادات ميزة في أصل كلّ دين سماوي؛ حيث يضمّ الصلاة والزكاة والصوم والحج، كما أقرّ بذلك البارئ عزّ وجل في كتابه العزيز، فمفهوم العبادة عند أغلب الشعوب ظلّ مقتصرا على الصلاة بمختلف أشكالها، فلا خلاف بين الأنبياء على تباعد فتراتهم وتنوّع رسالاتهم من أنّ الصلاة مشروعة بنصّ سماويّ؛ حيث إنهم أدّوها وأمروا بها أهليهم وأقوامهم، قال ﷺ: (لا خير في دين لاركوع فيه) يعني الصلاة[3]، لكنّ هذا المنحى التعبدي العام لم يكن حكرا على أهل الدّيانات السماوية فحسب، بل إنّ أولئك الذين اعتنقوا ديانات اختلقوها وتوارثوا منهجها كانوا هم كذلك على صلة وطيدة بعبادة الصلاة ، التي اختلف شكلها وكيفية أدائها من أمّة إلى أخرى، وهذا ما أثبته الدّراسات التي تناولت حياة الشعوب البائدة وبيّنت قيمها الروحية وارتباطها الوثيق بالصلاة بوصفها معراجا روحيا يتسلّل من خلاله المرء إلى عوالم يمكن أن تقرّبه من معبوده، وتفرده عن غيره حينما يلجأ إلى هذه العبادة، ممّا جعلهم يمارسونها وفق طقوس متنوّعة ومتباينة وفي أماكن خاصّة وأزمنة محدّدة.

---

(1) الإسلام والأديان: دراسة مقارنة: مصطفى حلمي، ص27، ط1، 1990، دار الدعوة، الاسكندرية، مصر.

(2) ص5

(3) مسند الإمام أحمد: أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني4/ 218، دط، دت، مؤسسة قرطبة، القاهرة، مصر.

والذي لاحظه علماء الأديان أنّ الشعوب القديمة حتّى البربرية منها، كانت تقوم بأداء فروض دينية يصح أن نطلق عليها لفظ الصلاة، ومن بين سائر ما عثر عليه المنقبون بعض النصوص القديمة التي كان يقرؤها الآشوريون والبابليون في صلواتهم....، وقد اعتقدت الديانات القديمة أنّ المرء متى أحسن أداء الصلاة وقرأ النصوص التي لا بدّ منها كما هي مكتوبة أو محفوظة ، وقام بجميع أركان الصلاة، وناجى آلهته في صلاته بأسمائها الصحيحة المقرّرة، فإنّ الآلهة تلبي مطلب المصلي لامحالة، وتُجبر على إجابة رغباته حتما [(1)]، فهو يصلي لتنفعه ويحقّق ما يريده ويبتغيه، وقد اعتقد الإنسان أنّه إذا ما صلّى وكرّر الكلمات المقدّسة في صلاته، فإنّ صلاته هذه تفيده في طرد الأرواح الخبيثة والمخلوقات الشريرة، وتنفعه أيضا في إبعاد الأمراض وكل الخبائث عنه، بل في استطاعة المصلي استخدام الأرواح العليا لقضاء مصالحه وطلباته وتنفيذ رغباته إذا أحسن أداء الصلاة، فهذه الوسيلة الروحانية كانت بالنسبة للأفراد في أي مجتمع قديم سبيلا لتزكية النّفس وإحاطتها بهالة من التقديس، فجوّ الصلاة بالنسبة إليهم يعزلهم عن واقع تلبّس بأدرانهم وخطاياهم، فكلّ دين عيّن شكلا خاصّا للصلاة يتفق مع المفهوم الذي يراه لها ولقواعد التعبير عن التعظيم والتفخيم للأرباب ولطريقة التوسّل إليها، فدين جعل الصلاة صمتا وتفكيرا وتأمّلا وتوجها إلى الرّب أو الأرباب، وآخر جعلها بحركات وسكنات يتخلّلها ترديد كلام معيّن محفوظ إلى غير ذلك، إلاّ أنّ الوقوف في الصلاة عند مخاطبة الأرباب يكاد يكون عمودا من أعمدة الصلاة عند أكثر الأمم والأديان، ويليه الركوع ثمّ السجود، ويسجد في الغالب عند الوقوف أمام الصنم، والسجود هو تعبير عن تعظيم وتقدير من يُسجد له، وقد اعتبرت الديانة اليهودية السجود الصحيح هو السجود الذي يكون للإله الخالق، أمّا السجود الذي يكون للإنسان فهو سجود وثني، فهذه الأشكال المختلفة للصلاة بيّنت معتقد الشعوب في هذه العبادة، التي لا تخلو من تمتمات هي في معتقدهم تسابيح تكون مقدّمة لأيّ رغبة يودّون تحقيقها وغاية يرجون الوصول إليها، فالصلاة بالنسبة للأمم القديمة والمعاصرة اتخذت لها عدّة أنماط بدءا بمن يصلّي قاعدا أو واقفا أو راكعا أو ساجدا، لأنّ هذه الصورة جميعها لا تمثّل سوى شكلا من أشكال الخضوع والخنوع والتعبير عن الامتثال والطاعة [(2)].

ولمّا كانت هذه العبادة أي الصلاة معروفة عند أغلب الأمم يؤدونها بطرائق مختلفة بحسب كلّ معتقد، فإنّ معناها اللّغوي ودلالتها الاصطلاحية لهما تطوّر تاريخي وتغيّر بنيوي، فكلمة الصلاة آرمية في الأصل أخذت من أصل (ص ل ا) صلا، ومعناها ركع وانحنى، ثمّ استعملت في التعبير عن الصلاة بالمعنى

---

(1) الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: إشراف وتخطيط ومراجعة: مانع بن حمّاد الجهني2/ 711، ط5، 2003، دار الندوة العالمية، الرياض، السعودية.

(2) تاريخ الصلاة في الإسلام: جواد علي، ص14، دط، دت، مطبعة ضياء، بغداد، العراق.

الديني المعروف ، ثمّ استعملها اليهود فأصبحت لفظة آرمية عبرانية دخلت العربية قبل الإسلام من طريق أهل الكتاب.

لقد استعمل اليهود هذه الكلمة (صلوته) في الأزمنة المتأخرة من عهد التوارة حتى أصبحت كلمة مألوفة ذات معنى ديني خاص، وفي كتب اللّغة: (صلوات اليهود: كنائسهم)[1]، وفي (صلوات) إحدى عشرة قراءة[2]، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾[3]، قال ابن عباس: (هي كنائس اليهود ؛ أي مواضع الصلوات)[4]، وأصلها بالعبرانية صَلُوتا[5]، فالعرب عرفت هذا المصطلح بمجاورتها لأهل الدّيانات السماوية الأخرى لاسيما اليهودية والنصرانية. أمّا عن كيفية صلاتهم فإنّهم كانوا يأنفون من الركوع والسجود، ويرون في ذلك مذلة وهوانا لأنفسهم، فاختاروا بدائل عنها كالدوران حول الأصنام والطواف بالبيت العتيق عراة تعتريهم رعونة في القول والفعل من صياح وتصفيق وصفير، قال تعالى يصف طبيعة صلاتهم: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً[6] وَتَصْدِيَةً[7] فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾[8].

وبمجيء الإسلام تغيّر مفهوم العرب لهذه الشعيرة، حيث كانت بالنسبة إليهم إذا ما أسلموا عماد الدّين وأساسه، فمن أقامها أقام الدّين ومن تركها قضّ بنيانه، قال ﷺ: (الصلاة عماد الدّين، فمن أقامها أقام الدّين، ومن هدمها فقد هدم الدّين)[9]، فزاد بذلك اهتمامهم بالصلاة على أنّها أوّل ما يُطالب به المرء

---

(1) لسان العرب: أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم ابن منظور، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مراجعة: عبد المنعم خليل إبراهيم، 14/ 466 ، ط1، 2005، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(2) أوجه القراءة هي: صَلَوات، صَلْوات، صِلْوَات، صُلُوِلى، صُلُوب، صُلُوث، صُلُوات، صُلُوثا، صِلُويثا، صُلُوب، صَلُوث، ينظر: معجم القراءات:عبد اللطيف الخطيب6/ 123-124، ط1، 2002م، دار سعد الدّين، دمشق، سوريا.

(3) الحج40

(4) الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن احمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، 12/ 96، ط5، 2003، دارالكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(5) لسان العرب14/ 466

(6) مكا الطير أي صفّر فالمكاء التصفير، ينظر المفردات في غريب القرآن: الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصبهاني، تحقيق: محمد أحمد خلف الله، ص716، دط، دت، مطبعة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر.

(7) التصدية كل صوت يجري مجرى الصدى في أن لا غناء فيه وفي الآية التصدية: الغناء والصياح، ينظر المصدر نفسه ص411.

(8) الأنفال35

(9) كشف الخفاء: اسماعيل بن محمد العلجوني الجراحي، تحقيق: احمد القلاش2/ 40، ط4، 1405، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

بعد الشهادتين، فيحرصون على تعلّم أركانها وفرائضها وسننها، ممّا جعل من جاء بعدهم ممّن لم يعاصروا النبيّ ﷺ يولونها عناية أكبر، تمثلت في تبيان أحاديث أحكامها وضوابط تأديتها، فكان منشأ اجتهادهم في بدايته هو حرصهم على هذه الشعيرة نفسها، وهذا ما يُلاحظ عند مقارنة فقه الصلاة، وقد أفردها القدماء بتآليف ضمّت جوانب فقهية وروحية ولغوية، وكلّ ماله صلة بالصلاة لعظم شأنها بين المذاهب المشهورة، ويدلّ تزايد اهتمامهم هذا على ما أشرنا إليه آنفا من أنّهم عدّوها عمود الإسلام، بل هي هوية الانتساب بالنسبة لكلّ مسلم.

غير أنّ موضوع هذا البحث يفرض علينا أن نخصّصه لدراسة الصّلاة دراسة لغوية من حيث تحكيم المعنى اللّغوي في الاستناد إلى التشريع الذي وضعه علماء الفقه وأصوله، وهل كانت خلفية تباينهم في أحكام الصلاة عند قراءة النّص الشريف هي نصوص نقلية فحسب، أم أنّ خلافهم له مرجعية أخرى في فهمهم لآي الذكر الحكيم من خلال تعدّد قراءة المعنى الذي حواه اللفظ اللّغوي، لا سيما وأنّهم كانوا على قدر كبير من المعرفة بلغة العرب، فهذا البحث في حقيقته لا يعدو أن يكون شكلا آخر من أشكال تتبّع الظاهرة اللّغوية وأثرها في استنباط الأحكام التي تؤسّس للقضايا التشريعية، وكيف أدّى ذلك إلى تعدّد الآراء في المذهب الواحد أو المذاهب المختلفة.

المبحث الأوّل
في مشروعية إقامة الصلاة

لقد حوى الذكر الحكيم آيات كثيرة بيّنت قيمة الصلاة في الإسلام وقبله، ممّا يعني أنّ شرعيتها قائمة بدليل عقلي يقبله المرء حين يرى أنّ هذه العبادة لم تُستحدث بمجيء الإسلام، بل كان لها وجود في تاريخ عقائد الأمم السابقة، وما تغيّر من زمن إلى آخر بمجيء الرّسل، أو ما استحدثته الأمم ما هو إلاّ شكل هذه العبادة، وقد أدّى هذا الارتباط بالصلاة قديما إلى إفرادها بالذّكر في مواضع كثيرة من القرآن تبيانا لشأنها، ممّا يعني أنّ المراحل التي مرّت بها لم تكن إلاّ لتزيد من وجوب فرضها على آخر أمّة، وهذا ما يستلزم ضرورة تتبّع تاريخ تشريع الصلاة بدءا بالأمم السابقة وانتهاء بما أوجبه الإسلام في حقّ الأمّة المحمدية.

1- شعيرة الصلاة عند الأمم السابقة:

تحدثنا في مدخل هذا الفصل عن دلائل وجود هذه العبادة في عقائد الأمم السابقة، حيث إنّهم عكفوا على تأديتها وفق أشكال مختلفة وضّحت مدى العلاقة الروحية التي وطّدت صلة الإنسان بما يعبد منذ القديم، إلاّ أنّ القرآن الكريم لم يلتفت إلى تلك العبادات الفاسدة بما فيها الصلاة عند الأمم السابقة، إلاّ ما أشار إليه من عبادة العرب قبل الإسلام للأصنام ، وغيرها من معبوداتهم كالشمس والقمر وبقية الأفلاك الأخرى، فما ورد من وصف في القرآن الكريم لعبادة الصلاة لم يكن مخالفا لحقيقة الدّين السماوي الذي أنزل على كلّ نبيّ في زمانه.

1-1 مظاهر عبادة الصلاة في شريعة زكرياء عليه السلام:

1-1-1 القرائن الدّالة على وجود الصلاة في شريعة زكرياء عليه السلام:

قال تعالى: ﴿ فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّي فِي ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾[1]؛ داب الصالحين في كلّ أمّة أن يتخذوا لأنفسهم مكانا خاصّا يتحنّثون فيه، يكون بالنسبة إليهم مقام رفعة يختلف عن جميع ما ألفه النّاس من أماكن تقضى فيها الحوائج والمصالح الدنيوية، فما كان للعبّاد إلاّ أن يختاروا غير ذلك من الأماكن المألوفة المعتادة قصد إفراد الله بالعبودية، وتشير الآية في

(1) آل عمران39

هذا السياق إلى ثلاثة معان تؤكّد حقيقة ارتباط الأنبياء والصالحين من الأقوام السابقة بالصلاة؛ حيث إنّ دلالة قوله تعالى: ﴿وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّي فِي ٱلۡمِحۡرَابِ﴾توحيَ بالكيفية الشرعية التي تؤدّى بها عبادة الصلاة في زمن زكريا ﷺ، لأنّ ضمير المفعولية في قوله (فنادته) يعود على شخصه ﷺ، فجملة ﴿وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّي فِي ٱلۡمِحۡرَابِ﴾واقعة موقع تركيب الحال الذي يبيّن وضعيته وهو واقف إذا احتمل اللّفظ هذا المعنى، لأنّ مادة (ق و م) إذا ما صيغت مصاغ وزن اسم الفاعل وغيرها من الصيغ، فإنّها تختزل عدّة معان لغوية منها: الوقوف والثبات واللّزوم والمحافظة والإصلاح والعزم على الشيء[1]، كما دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَظۡلَمَ عَلَيۡهِمۡ قَامُواْ﴾[2]، أي أنّهم وقفوا خوفا وثبتوا في أماكنهم دون حراك، فالقيام هنا خلاف القعود، قال قيس بن الخطيم (ت نحو2 قبل الهجرة)[3](من السريع):

كم قائم يُحزنه مقتلي وقاعد يرقبني شامت[4]

ومن معاني هذا اللّفظ في التنزيل قوله تعالى: ﴿وَمِنۡهُم مَّنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِدِينَارٖ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ إِلَّا مَا دُمۡتَ عَلَيۡهِ قَآئِمٗا﴾[5]، أي أنّك تلازم صاحب الدّين إلى أن يوفّيك حقّك، أمّا عن معنى العزم ونيّة القيام فقد جاء في محكم التنزيل قوله تعالى: ﴿إِذۡ قَامُواْ فَقَالُواْ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَن نَّدۡعُوَاْ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهٗا﴾[6]، فعلى هذا المنحى السياقي يكون دعاؤهم مردّه إلى عزمهم ونيّتهم على الإقرار بربوبيته جلّ وعزّ، وهو الكفيل بأمرهم الذي أرادوه، وبمقاربة هذه المعاني يكون قيام زكرياء ﷺ في نصّ الآية إمّا على نيّة الانتصاب والوقوف كما عليه ظاهر النّص، أو أنّه عزم على القيام قصد الصلاة ، لأنّه دعا ربّه من قبل بأن يهبه الذرية الصالحة لمّا رأى من شأن مريم عليها السلام ما رأى، وقد كانت لفظة (القيام) على ما احتمله المعنى الأوّل غير موضّحة لكيفية الصلاة، لأنّها يمكن أن تكون دعاء إذا كان القيام بمعنى العزم والنيّة، كما يمكن أن تكون صلاة ترتكز على الوقوف والانتصاب قصد الدّعاء والتضرّع، ولا دليل على وجود كيفية بعينها لصلاته ﷺ، غير أنّ قرينة

(1) لسان العرب: ابن منظور12/ 496

(2) البقرة20

(3) هو ثابت بن عدي بن عمرو بن سواد بن ظفر شاعر الأوس وأحد صناديدها في الجاهلية ت نحو2 ق.هـ ينظر ترجمته: معجم الشعراء: محمد بن عمران بن موسى المرزباني، تحقيق: فاروق اسليم، ص238، ط1، 2005، دار صادر، بيروت، لبنان.

(4) ينظر ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق: ناصر الدين الأسد، ص211، دط، 1967، دار صادر، بيروت، لبنان.

(5) آل عمران75

(6) الكهف14

المحراب تشير إلى مكان مخصوص عُدّ في جميع الدّيانات مقاما مقدّسا، والمحراب في اللّغة له ثلاثة معان؛ فهو إمّا الموضع الشريف العالي، كقول وضّاح اليمن (ت90هـ) [1] (من السريع):

ربّــــــة محـــــراب إذا جئتُهـــــا   لم ألقَهَـــــا ارتقِـــــي سُـــــلّمَا [2]

وإمّا البناء كالغرفة قال بذلك الأصمعي، وهو يعني كلّ بنيان جعله قومه للتعبّد، وساق لذلك شاهدا من القرآن الكريم قال تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ﴾ [3] والتسوّر لا يكون إلا من علو [4]، وقيل: المحراب أشرف المجالس وأرفعها التي تزيّن بالأستار والنمارق قصد إضفاء رونق على المكان، وعادة ما تكون الرسوم وسيلة لتحقيق ذلك، وهو دأب القدماء في تزيين قصورهم ومعابدهم، قال النابغة الشيباني (ت125هـ) [5] (من البسيط):

وفي الهـــــوداج أبكـــــار مُنَاعَمَـــــةٌ   مثل الـدّمى هِجْنَ شوقا في المحاريب [6]

ودليل اتّخاذ الأمم السابقة للمحراب قول عبيد اللّه بن قيس الرقيّات (ت 58 هـ) [7] (من المنسرح):

بـــــادَتْ وَأَقْـــــوَتْ مِـــــنَ الأَنِـــــيسِ   كَمَـا أَقْـوَتْ مَحَارِيـبُ دَارِسِ الأُمَـمِ [8]

---

(1) هو عبد الرحمن بن اسماعيل بن عبد كلال بن ذاد بن أبي جمد لقّب بوضّاح لجماله وبهائه توفي نحو90ه، ينظر ترجمته: الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني6/ 222.

(2) ينظر ديوان وضاح اليمن ، وبذيله كتاب: مأساة الشاعر وضّاح)، تحقيق: محمد بهجت الأثري و أحمد حسن الزيّات ، ص84، تحقيق: محمد خير البقاعي، ط1، 1996، دار صادر، بيروت، لبنان.

(3) ص21

(4) التفسير الكبير أومفاتيح الغيب: فخر الدّين الرازي، تحقيق: مكتب التوثيق والدراسات بدار الفكر، 3/ 28، ط1، 2005، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(5) هو عبد الله بن المخارق بن سليم بن حصرة بن قيس بن سنان، يكنى نابغة بني شيبان توفي125هـ، ينظر ترجمته: الأغاني7/ 121.

(6) ينظر ديوان النابغة الشيباني، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم يعقوب ص34، دط، 1987، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا.

(7) هو عبيد الله بن قيس بن شريح بن مالك بن ربيعة بن لؤي بن غالب المتوفى نحو58 هـ لقّب بعبيد الله بن قيس الرقيات لأنّه شبّب بثلاث نسوة سمين جميعا رقيّة، ينظر الأغاني5/ 80.

(8) ينظر ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات، تحقيق: محمد يوسف نجم، ص7، دط دت، دار صادر بيوت، لبنان.

2-1-1 التلازم اللّفظي بين الذكر والصلاة:

قال تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ ﴾[1]: اجتمع في هذا النّص لفظ الأمر بالذكر والتسبيح فإذا كان العطف في اللّغة العربية يفيد التغاير[2] فلا شكّ أنّ معنى المعطوف يختلف في هذه الآية عن معنى المعطوف عليه؛ فالذكر شيء والتسبيح شيء آخر يكون من جنسه وضمن مجال تأديته، ولا يكون هو نفسه، فالصلاة مثلا لا تستقيم إذا لم تتضمّن الذكر في ركوعها وسجودها وبقيّة أركانها؛ ذكر الزجّاج (ت311هـ)[3] في معاني القرآن ما نصّه: (قيل سَبِّحْ صَلِّ، ويقال فرغت من سبحتي أي من صلاتي، وإنّما سميّت الصلاة تسبيحا لأنّ التسبيح تعظيم اللّه وتبرئته من السوء، فالصّلاة يُوحَّدُ الله فيها ويُحمدُ ويوصف بكلّ ما يبرئه من السوء، فلذلك سميّت الصلاة السبحة)[4]، وهذا ما أشار إليه الطبرسي (ت538هـ)[5] في شرحه لهذه الآية، حيث أكّد أنّ من معاني التسبيح الصلاة[6] لموافقتها المدلول اللّغوي والسياقي، غير أنّ ابن عطيّة صاحب المحرّر الوجيز لم يشر إلى هذا المعنى على أنّه هو المقصود، إذ أورده بمعنى الذكر، ثمّ أضاف مذهب الذين قالوا بأنّ التسبيح في هذه الآية هو الصلاة، لوجود قرينة زمنية حُدودها الإبكار والعشي، إلاّ أنّه رجّح في الأخير الرأي الذي يرى بأنّ التسبيح هو الذكر في هذه الآية لتناسبهما[7]، فرأيه هذا لا يمنع من وجود دلالة مغايرة لما أراده عند فهمه لمقتضى الخطاب، لأنّه سبحانه وتعالى قال: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ ﴾، ففصل بين المتعاطفين بنائب

---

(1) آل عمران41

(2) ينظر الكتاب: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، 3/ 41، ط1، دت، دار الجيل، بيروت، لبنان.و الفصول المفيدة في الواو المزيدة: صلاح الدّين العلائي، تحقيق: حسن موسى الشاعر، 1/ 140، ط1، 1990، دار البشر، عمان، الأردن.

(3) هو ابراهيم بن السرّي بن سهل أبو اسحاق الزجّاج شيخ الزجاجي من أعلام الطبقة التاسعة في المدرسة البصرية المتوفى 311هـ من آثاره: (شرح أبيات سيبويه)، (معاني القرآن)، ينظر ترجمته: اخبار النحويين البصريين: السيرافي ص136، وطبقات النحويين واللّغويين: الزبيدي ص111.

(4) معاني القرآن وإعرابه: ابو إسحاق إبراهيم بن السرّي، تحقيق: عبده الجليل عبده شلبي1/ 345، دط، 2004، دار الحديث، القاهرة، مصر.

(5) هو أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي المشهدي المتوفى 538هـ او 548 هـ من اكابر علماء الإمامية في القرن السادس، من آثاره: (الأداب الدينية للخزانة المعينية)، (مجمع البيان في تفسير القرآن)؛ ينظر ترجمته: الأعلام:خير الدّين الزركلي5/ 148، والتفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي1/ 230، ط1، 2005، دار آوند دانش، إيران.

(6) مجمع البيان في تفسير القرآن:أبو علي بن الفضل بن الحسن الطبرسي: تحقيق: الحاج السيّد هاشم الرسولي المحلاتي2/ 564، دط، دت، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان.

(7) المحرر الوجيز : ابن عطيّة، 3/ 110.

المفعول على أنّ المعنى واذكر ربّك ذكرا كثيرا ، فكيف يستقيم أن تضاف كثرة إلى كثرة أخرى ، واللّفظ في القرآن أقدر على وصف ما قبله بالقلّة أو الكثرة دون إضافة جملة تكون مبيّنة لذلك، فالتسبيح بمعنى الصلاة وارد في كلام العرب؛ قال ابن فارس : (السين والباء والحاء أصلان: أحدهما جنس من العبادة والآخر جنس من السعي؛ فالأوّل السّبحة وهي الصلاة، ويختص بذلك ما كان نفلا غير فرض، يقول الفقهاء: يجمع المسافر بين الصلاتين ولا يسبّح بينهما؛ أي لا يتنفّل بينهما بصلاة)[1]. قال الطرّماح (ت125هـ)[2] (من الخفيف):

فنهى سبحة اليقين، وما لا قى عطافٌ والموت مُحتَدِرُه[3]

يعني الصلاة بنيّة الدّعاء، وقد جاء في اللّسان: (السّبحة الدّعاء وصلاة التطوّع والنافلة، يُقال: فرغ فلان من سبحته أي من صلاته النافلة، سميّت الصلاة تسبيحا لأنّ التسبيح تعظيم اللّه وتنزيهه من كلّ سوء، قال ابن الأثير (606هـ)[4]: وإنّما خصّت النافلة بالسّبحة وإن شاركتها الفريضة في معنى التسبيح؛ لأنّ التسبيحات في الفرائض نوافل[5]، فقيل لصلاة النافلة سبحة لأنها نافلة كالتسبيحات والأذكار في أنّها غير واجبة)[6].

3-1-1 القرائن الزمنية ودلالتها على وجود الصلاة في شريعة زكرياء عليه السلام:

قال تعالى: ﴿ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾[7]: فهذه آية أخرى تثبت بأنّ المحراب كان بالنسبة للأنبياء والصالحين في الأزمنة الغابرة موضع صلاة وعبادة، ونقل الرازي

---

(1) المقاييس في اللّغة: أحمد ابن فارس تحقيق: عبد السلام هارون، 3/ 125، دط، دت، دار الجيل، بيروت، لبنان.

(2) هو الطرماح بن حكيم بن الحكم من طيء ويكنّى أبا نفر شاعر إسلامي فحل ولد ونشأ في الشام وانتقل إلى الكوفة كان هجاء توفي125هـ ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة2/ 570، والأغاني: أبو الفرج الأصفهاني 12/ 43

(3) ينظر ديوان الطرمّاح: تحقيق: عزّة حسن، ص138، دط، 1968، دد، دمشق، سوريا.

(4) هو أبو السعادات المبارك بن محمد بن عبد الكريم الشيباني المعروف بابن الأثير والملقب بمجد الدين توفي606 هـ من آثاره: (الإنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف)، (البديع في شرح الفصول والنحو لابن الدّهان)، (النهاية في غريب الحديث والأثر)، ينظر ترجمته: إنباه الرّواة على أنباه النحاة: القفطي3/ 257. ومعجم الأدباء: ياقوت الحموي17/ 71 .

(5) النهاية في غريب الحديث والأثر:مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري (ابن الأثير): تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محد الطناحي ، ر2/ 331، دط، 1979، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

(6) لسان العرب2/ 474

(7) مريم11

(ت604هـ)[1] الإجماع عن المفسرين بأنهم اتفقوا على أنّ المراد بالتسبيح هاهنا الصلاة، وهو جائز في اللّغة كما أشرنا إلى ذلك آنفا؛ يقال: سبحة الضحى أي صلاة الضحى، فعن عائشة (ت50هـ)[2] رضي الله عنها في صلاة الضحى : إني لأسبحها أي لأصليها[3]، وعلى هذا المعنى يحتمل أن تكون الصلاة المقصودة أن البكرة صلاة الفجر والعشي صلاة العصر[4]، كما ذكر ذلك الطبري الذي رأى بأنّ المعنى في الآية يحتمل صلاة الغداة والعشي لوجود كلمتي (بكرة وأصيلا) الدّالتين على وقتين من أشهر أوقات تأدية الصلاة[5]، وهذا المعنى اللّغوي لم يرتضه الطاهر بن عاشور، حيث لم يشر إليه لأنّه حصر المعنى في الذكر وتنزيه الله[6]، وهو ما يمكن أن يكون ضمن الصلاة، فما دلّت عليه النصوص المدرجة في شرح هاتين الآيتين يعدّ دليلا على إمكانية تحمّل لفظ (سبّح) لمعنى إضافي هو الصلاة، كما أنّ قوله: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُواْ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ قرينة زمنية عادة ما يرتبط بها وقت أداء الصلاة أكثر من الذكر نفسه، لأنّ الذكر وقته غير محدّد.

2-1 العبادة في شريعة آل عمران:

1-2-1 المحراب ودلالته على إقامة الصلاة:

قال تعالى: ﴿ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ۖ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ﴾[7]: قام أكثر من دليل على أنّ المحراب موضع تعبّد في معظم الشرائع السماوية، ولم يخصّص إلاّ للتحنّث والصلاة بوصفها مظهرا أوّلا من مظاهر كلّ ديانة، فقوله عزّ وجل: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ ﴾ يعني ذلك أنّ مريم عليها السلام كانت معتكفة في المحراب تؤدي عبادتها بشكل متواصل غير منقطعة عنها إلى سواها، تماما لمقتضى معنى قوله تعالى: ﴿وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا ﴾، فلكي تنسجم هذه التنشئة مع ما هي عليه

---

(1) هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي العلاّمة، فخر الدين أبو عبد الله القرشي البكري الطبرستاني الأصل، الرازي المولد من ذرية أبي بكر ﷺ توفي سنة606 ه، من آثاره: (البرهان في قراءة القرآن)، (المصنف في إعجاز القرآن)، (مفاتيح الغيب) وهو تفسيره، ينظر ترجمته: طبقات المفسرين: الأدنروي ص213، وطبقات المفسرين: السيوطي ص115.

(2) هي عائشة بنت أبي بكر الصديق بن أبي قحافة بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرّة بن كعب بن لؤي وأمّها أم رومان زوج النبي ﷺ توفيت سنة50 ه، ينظر ترجمتها: الطبقات الكبرى: ا بن سعد 8/ 58.

(3) ولم نقف على هذا الأثر في كتب الصحاح وروافدها بما في ذلك غريب الحديث وقد انفرد ابن فارس بذكره في المقاييس.

(4) مفاتيح الغيب: الفخر الرازي 7/ 174

(5) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: الطبري 12/ 496.

(6) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور 16/ 17.

(7) آل عمران37

من الورع والتقوى فلا بدّ أن تتفرّغ للعبادة مطلقا، فإن كانت تقوم بجميع العبادات المعروفة فهي حتما ستصلّي وتصوم وتبتهل بالدّعاء والذكر، وهذا ما لا يتطلّب الحركة والانتقال من مكان إلى آخر كالحجّ والزكاة، لهذا كان من الجائز حسب المقام الذي صوّرته الآية أن يكون من مستلزمات المحراب القيام بالصلاة.

1-2-2 متعلّقات الصلاة ودلالتها على كيفية أدائها:

-قال تعالى: ﴿ يَٰمَرۡيَمُ ٱقۡنُتِي لِرَبِّكِ وَٱسۡجُدِي وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾[1]: لم يرد في نصّ الآية لفظُ الصلاة وإنّما وردت ألفاظ ملازمة لها ودالّة عليها، فلا صلاة بدون ركوع وسجود على الأقلّ في شريعة الإسلام، فإن لم يكن هذا السلوك أو الركوع من خصائص الشرائع السابقة، فهو حتما شكل من أشكال تأدية الصلاة، كأن يكون السجودُ مثلا هو الصلاة عينها، أمّا أن تذكر هذه القرائن الثلاث (قنوت، سجود، ركوع) بوصفها أركانا لعبادة ما، فهي حتما لم تشر إلى غير الصلاة، لأنّ المعاني اللّغوية لا تفضي إلاّ إلى ذلك؛ فالقنوت في لغة العرب ورد بمعان كثيرة؛ منها ما ذكره الخليل بن أحمد الفراهيدي في معجمه: (قنت: وقَنَتُوا للَّهِ أطاعوه، ومنه القُنُوتُ أي الطاعَةُ، وقانِتونَ أي مُطيعونَ. والقنوت: الدُّعاءُ في آخِرِ الوِتْرِ قائماً، ومنه قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴾[2]، وقوله: ﴿ أَمَّنۡ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيۡلِ سَاجِدٗا وَقَآئِمٗا يَحۡذَرُ ٱلۡأٓخِرَةَ وَيَرۡجُواْ رَحۡمَةَ رَبِّهِۦۗ قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾[3]، وهو الدعاء قياماً هاهنا.وقَنَتتِ المرأةُ لزَوجِها أي أطاعَتْه)[4]. ولقد أضافت المعاجم من بعده معان أخرى للفظ القنوت جمعتها من لغة العرب التي تضمّنت مرادفات لها على جهة المقاربة المعنوية لا اللّفظية، ولأصحابها في ذلك شواهد تدلّ على اطّراد المعنى الذي أشاروا إليه لأنّ الاستعمال هو واقع الكشف عن المعنى؛ ففي لسان العرب: (وحقيقة القانتِ أنه القائمُ بأمر الله، فالداعي إذا كان قائماً خُصَّ بأن يقالَ له قانتٌ، لأنه ذاكر لله تعالى، وهو قائم على رجليه، فحقيقةُ القُنوتِ العبادةُ والدعاءُ لله عز وجل في حال القيام، ويجوز أن يقع في

---

(1) آل عمران43

(2) البقرة238

(3) الزمر9

(4) العين: الخليل بن احمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي وابراهيم السامرائي5/ 129، دط، 1409هـ مؤسسة الهجرة، طهران، إيران.

سائر الطاعة، لأنه إن لم يكن قيامٌ بالرِّجلين فهو قيام بالشيء بالنية. قال ابن سيّده (ت448هـ)[1]: (والقانتُ القائمُ بجميع أمْرِ الله تعالى)[2]، من ذلك حديثُ جابرِ (ت78هـ)[3] قال: «سُئِلَ النَّبيّ ﷺ أيُّ الصَّلاةِ أفْضَلُ؟ قال: طُولُ القُنُوتِ»[4] يريد طُولَ القِيَامِ)[5]، وفي تاج العروس: (...والقُنُوتُ أيضاً الصَّلاة، ويُقَالُ للمُصَلِّي: قانِتٌ)[6]، وفي الحديث «مَثَلُ المُجَاهِدِ في سبيلِ الله كَمَثَلِ القَانِتِ الصَّائِمِ»[7] أي المُصلِّي، وقيل: القُنُوتُ القيامُ بالطَّاعَةِ التي ليس معها مَعْصيَةٌ، ﴿وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ﴾[8] أي من العَابِدِينَ. وفي الأثر: تُفَكُّرُ ساعةٍ خيرٌ من قُنوتِ ليلةٍ[9]، فهذه المعاني وغيرها جمعت في أبيات شعرية عدّدتها وحصرت أوجهها؛ قال ابن حجر العسقلاني (ت852)[10](من الطويل):

---

(1) هو أبو الحسن علي أبن حمد ابن سيّدة الضرير الأندلسي المتوفى 448هـ، من آثاره: (شرح المشكل في شعر المتنبي)، (المحكم والمحيط الأعظم)، (المخصّص)، ينظر ترجمته:جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس: أبو عبد الله محمد الحميدي ص311، دط، 1966، الدار المصرية، القاهرة، مصر. و انباه الروّاة: القفطي2/ 225، ومعجم الأدباء: ياقوت الحموي12/ 231.

(2) المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي ابن حمد ابن سيّدة، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، 6/ 338، ط1، 2000، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(3) جابر بن عبد الله بن عمر بن حرام، أنصاري، سلّمي، صحابي، شهد بيعة العقبة، وغزا مع النبي ﷺ تسع عشرة غزوة، أحد المكثرين من الرواية عن النبيّ ﷺ، كفّ بصره قبل موته بالمدينة المنوّرة سنة78هـ. ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع1/ 136، والإصابة: ابن حجر1/ 433.

(4) صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، 1/ 520، دط، دت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(5) لسان العرب2/ 73

(6) تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق: علي شيري، 3/ 110، دط، 1414هـ دار الفكر، بيروت، لبنان.

(7) صحيح ابن حبان : محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، 10 / 482 ، ط2، 1993، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

(8) التحريم12

(9) لهذا الأثر عدّة رواة اختلف العلماء في نسبته إليهم؛ ينظر: مصنف أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، 7/ 190، ط1، 1409هـ مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية.

(10) هو أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن أحمد الكناني العسقلاني المصري المولد والمنشأ والدّار والوفاة والشافعي ويعرف بابن حجر شهاب الدّين أبو الفضل، محدّث ، مؤرّخ ، أديب، شاعر ، المتوفى852هـ من آثاره: (فتح الباري بشرح صحيح البخاري)، (الإصابة في تمييز الصحابة)، (الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة)؛ ينظر ترجمته: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: محمد بن علي الشوكاني، دتح، 1/ 87، دط، دت، دار المعرفة، بيروت، لبنان. و شذرات الذهب: ابن العماد 7/ 270.

ولفـظ القُنُـوتِ اعْـدُدْ مَعَانِيَـهُ تُجِـدْ   مَزِيـداً علـى عَـشْرِ مَعَـانِيَ مَرْضِيَّـهْ
دُعَـاءٌ خُـشُوعٌ والعبـادَةُ طاعَـةٌ   إقَامَتُهَـا إقْـرارُه بالعُبودِيَّـهْ
سُـكُوتٌ صـلاةٌ والقِيَـامُ وطُولُـهُ   كـذاك دَوَامُ الطَّاعَـةِ الـرَّابِحُ النِّيَّـهْ[1]

وقد أضاف إليها المتأخرون بيتا آخر إتماما لبقية المعاني وهو:

دَوَامٌ لِحَـجٍّ، طُـولُ غَـزْوٍ، تَوَاضُـعٌ   إلى الله خُـذْهَا سِـتَّةٌ وثَمانِيَـهْ[2]

فتَحَصَّل لنا مما تَقَدَّمَ في معنى القنوت أربعة عشر معنى، وهي: الطَّاعَةُ، والسُّكُوتُ، والدُّعَاءُ، والقِيَامُ، والإمْسَاكُ عن الكلام، وطُولُ القيام، وإدامةُ الحَجِّ، وإطَالَةُ الغَزْوِ، والتَّوَاضُعُ، والصلاة، والنيّة، والخشوع، والعبادة، والطاعة.

فلفظ مثل هذا يحتمل كلّ هذه المعاني لا بدّ أن يكون الفصل في تحديد دلالته سياق النصّ الذي يردُ فيه، فالقراءة الواعية لقوله تعالى: ﴿ يَٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِى لِرَبِّكِ وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾ تُوجب فهمًا واحدا يكون حَكَمًا على المعاني السابقة، وهو أن يكون القنوت في هذه الآية بمعنى الصلاة التي تستوجب القيام وطوله مع الخشوع للوصول إلى قمّة الإخلاص في الطّاعة، والدّليل الآخر على أنّ الأمر هنا كان بالصّلاة قوله: (وَاسْجُدِي)، فبمراجعة المعاني المعجمية لهذا اللّفظ يتبيّن ما يلي:

سجد: إذا انحنى أو انتصب أو خضع وخشع وتذلل أو طاطأ راسه أو فتر الطّرفُ[3]، وفي المعنى الأوّل يقول حُمَيد بن ثَوْر (ت نحو 30هـ)[4] يَصف نساءً (من المتقارب):

فلَمَّـا لَـوَيْنَ علَـى مِعْـصَمٍ   وَكَـفٍ خَـضِيبٍ وإسْـوارِها

---

(1) هذه الأبيات نسبها ابن حجر العسقلاني لشيخه زين الدّين العراقي المحدّث؛ ينظر: فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد العزيز بن باز ومحمّد فؤاد عبد الباقي2/ 698، ط1، 2001، دار مصر للطباعة، القاهرة، مصر.

(2) نسبه الزبيدي لبعض شيوخه ينظر : تاج العروس 3/ 110.

(3) تهذيب اللّغة: الأزهري 10/ 569، المقاييس: ابن فارس 3/ 133، الصحاح: إسماعيل بن حمّاد الجوهري: تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، 2/ 421، ط4، 1990، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

(4) حميد بن ثور الهلالي العامري أبو المثنى شاعر مخضرم عاش زمنا في الجاهلية وشهد حنينا مع المشركين وأسلم ووفد إلى النبي ﷺ توفي نحو30هـ عدّه الجمحي في الطبقة الرابعة من الشعراء الإسلاميين، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام2/ 584، والشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 378

فُـــــضُولَ أزمَّتِهَـــــا أسْــــجَدَتْ   سُـــجُودَ النَّـــصَارَى لأرْبَابِهَـــا [1]

يقول لما ارتحلْن ولوَيْن فُضولَ أزِمَّةِ جِمالِهِنَّ على مَعاصِمِهِنَّ أسْجَدَتْ لَهُنَّ، اي أنّ الجمال انحنت وتمكّن النسوة من ركوبها، أمّا معنى الانتصاب فقد ورد فيه قول الشاعر (من الرجز):

إنَّــكَ لَــنْ تُلْقَــى لَهُــنَّ ذائِــدَا   أنْجَــعَ مِــنْ وَهْــمٍ يَـحُــلُّ القائِــدَا
لــولا الزِّمَــامُ اقــتَحَمَ الأجَــارِدَا   بــالغربِ أو دقَّ النَّعَــامَ الــسَّاجِدا [2]

ومن شواهدهم في معنى الخشوع والتذلل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾[3]، فسجود المخلوقات المذكورة في الآية الكريمة من دون الناس يكون على سبيل الخشوع والتذلّل، حتّى وإن كان سجودهم حقيقيا، وللعرب شاهد في هذا المعنى؛ قال الشاعر (من الرّمل):

ســــاجِدُ المُنْخَـــرِ مَـــا يرفَعُـــهُ   خاشِـــعُ الطَّـــرْفِ أصَـــمُّ المــستَمَعْ [4]

وأوضحُ من ذلك ما قاله زيد الخيل (ت 9 هـ) [5](من الطويل):

بجَمْـــعٍ تَـــضِلُّ البُلْـــقُ فِـــي حَجَرَاتِـــهِ   تَـــرَى الأكْـــمَ مِنْهَـــا سُـــجَّدًا لِلْحَـــوَافِرِ [6]

---

(1) ينظر ديوان حميد بن ثور الهلالي، وفيه بائية أبي داؤد الأيادي، صنعة: عبد العزيز الميمني، ص15، دط، دت، دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.

(2) لم نقف على قائلها، وقد وردت في الأضداد: الأصمعي، تحقيق: أوغست هفنر، ص43، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.، والأضداد: لابن السكيت، تحقيق: محمد عودة سلامة أبو جري، ص124، دط، دت، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر.

(3) الحج18

(4) لم نقف على قائل هذا البيت؛ ينظر: كتاب الأضداد:محمد بن القاسم الأنباري، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم ص295، دط، 1998، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.

(5) هو زيد الخيل بن مهلهل من طيء يكنى بأبي مكنف شاعر مخضرم، كان قد وفد على النبي ﷺ في وفد طيء واسلم فسمّاه زيد الخير ، توفي9 للهجرة، ينظر ترجمته: الشعر والشعراء ابن قتيبة1/ 278، والأغاني8/ 241.

(6) ينظر شعر زيد الخيل ، جمع ودراسة وتحقيق: أحمد مختار البزرة، ص110، ط1، 1988، دار المامون للتراث، دمشق، سوريا.

وممّا يُوضّح معاني السجود التي أشرنا إليها آنفا قول الشاعر يشرح لفظ السجود بمعنى طأطأة الرأس (من الطويل):

وقُلْنَ لـه أسْجِدْ لِلَيْلَى فَأسْجَدَا [1]

والملاحظ أنّ هذا المعنى قريب من معنى الإنحناء الذي ورد في البيت الأوّل من سلسلة الأبيات التي أوردناها قصد شرح لفظ السجود إذا ما ورد في كلام العرب شعرا ونثرا، كما ساقوا شاهدا آخر في معنى فتور الطّرف؛ حيث أنشدوا قول كثيّر عزّة (ت105هـ) [2] (من الطويل) :

أغَرُّكِ مِنّا أنْ دَلَّكِ عندنا وإسْجَادَ عَيْنَيْكِ الصَّيُودَيْنِ رابحُ [3]

وما يحقّق معنى السجود الحقيقي في شواهد العرب الشعرية قول الأسود بن يُعفر النهشلي [4] (من الكامل):

مِن خَمرِ ذِي نُطَفٍ أغَنَّ مُنَطَّقٍ وافَى بها لِدراهم الإسجادِ [5]

ودراهم الإسجاد درَاهم كانت عليها صورُ ملوكهم، وكانوا إذا رأوها سجَدُوا لها، تعظيما لمن رأوه ممثلاً فيها، فورود هذا الشاهد يعني أنّ السجود المقترن بوضع الجبهة على الأرض كان سلوكا ممارسا في بعض الشرائع، سواء كان مستقلا كما هي الحال في هذا البيت قصد التعظيم والشكر، أو أنّه يكون ضمن عبادة الصلاة، وأكثر ما يرتبط السجود بالركوع لأنّهما من الأركان المتلازمة في عبادة الصّلاة ، على أنّ الرّكوع سلوك يؤدّى أولاً والسجود يليه بعد ذلك، على الأقل فيما هو متعارف عليه في شريعة الإسلام، أمّا في الدّيانات السّماوية الأخرى فمثل هذه الآية: ﴿وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ تبيّن أنّ ترتيبهما يختلف في شريعة آل عمران ومن جاء في زمانه، أو أنّ الرّكوع المذكور في الآية ليس هو السلوك الذي نعرفه في الشريعة

---

(1) لم تورد المعاجم شطره الثاني، ينظر: تهذيب اللّغة: الأزهري10/ 569، والمقاييس في اللّغة: ابن فارس3/ 133

(2) هو كثير بن عبد الرحمن بن الأسود بن عامر الخزاعي، أبو صخر شاعر متيّم مشهور من أهل المدينة، من شعراء الغزل، توفي105هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلاّم الجمحي، 2/ 540. والشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 449.

(3) ينظر ديوان كثير عزّة، تحقيق: إحسان عبّاس، ص67، دط، 1972، دار الشروق، بيروت، لبنان.

(4) شاعر جاهلي من بني حارثة بن سلمى بن جندل بن نهشل بن دارم ويكنّى أبا الجرّاح وكان أعمى، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلاّم الجمحي1/ 147 والشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 248

(5) ينظر :المفضليات: المفضل الضبيّ، ص218..والمقاييس في اللّغة: ابن فارس3/ 134.

الإسلامية، لهذا وجب استفتاء المعاجم اللّغوية لإدراك المعاني التي يحتملها لفظ الرّكوع في لغة العرب التي حوت معجم ألفاظ الدّيانات كلّها بحسب ما كان عليه العرب في توجّههم العقدي؛ قال الخليل: (ركع: كلّ قومة من الصلاة ركعة، وركَعَ رَكوعا. وكلُّ شيءٍ ينكَبُّ فتمسُ ركبته الأرض أو لا تمسّها بعد أن يطأطئ رأسَه فهو راكع؛ قال لبيد (من الطويل):

أخَبِّر أخبار القرون التي مضت ... أدِبّ كأني، كلّما قمت، راكع [1]

وقال (من الطويل):

ولكني أنصّ العيس تدمى ... أظلاها وتركع بالحزون [2]) [3]

أورد الخليل في نصّه هذا معنيين للرّكوع هما: الانحناء والانكباب على الوجه بنيّة الرّكوع، وليس هذان المعنيان بأوضحَ ممّا ذكره أصحاب المعاجم الأخرى من معان إضافية لهذا اللّفظ وهي: الخضوع وطأطأة الرأس والشكر والسجود، كما أنّ العرب تسمّي الحنيف راكعا إذا لم يعبد الأوثان، كما أنّ الرّاكع المفتقر بعد غنى، وركع في اللّغة كذا كبا وعثر [4]، وقال ابنُ دُريد (ت321هـ) [5]: (الرُكْعة: الهُوّة في الأرض وهي لغة يمانِيَة) [6]. قال بشر بن خازم (من الوافر):

وأفلتَ حاجِبٌ فَوْتَ العَوالي ... على شَقّاءَ تَركَعُ في الظِّرابِ [7]

ويساق هذا البيت شاهدا على معنى الركوع إذا وافق حال المرء عندما يعثر ويكبو، ومن شواهد العرب في معنى الانكباب على الوجه إذا أرادوه بلفظ الرّكوع أثر لعلي ﷺ (ت40هـ) قال : (نهاني رسول

---

(1) ينظر البيت في ديوانه ص88

(2) نسبه الخليل في معجمه إلى لبيد ولم يرد في ديوانه ولعلّه اختلاف ألفاظ ينظر العين: الخليل1/ 201.

(3) المصدر نفسه ص200

(4) المقاييس في اللّغة: ابن فارس2/ 435 واللّسان: ابن منظور، 8/ 133.

(5) محمد بن الحسن بن عتاهية أبو حاتم أبو بكر الأزدي، من أعلام طبقة اللّغويين السّادسة في المدرسة البصرية توفي321هـ من آثاره: (الاشتقاق)، (جمهرة اللّغة)، (المقصور والمدود)، ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللّغوي ص99، وطبقات النحويين واللغويين: الزبيدي ص183.

(6) جمهرة اللّغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق: إبراهيم شمس الدّين، 2/ 91، ط1، 2005، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(7) ديوان بشر بن أبي خازم ص227

الله ﷺ أن أقرأ وأنا راكع أو ساجد[1]؛ قال الخطابي: (لمّا كان الركوع والسجود، وهما غاية الذُّلّ والخُضوع، مخصوصين بالذكر والتسبيح نهاه عن القراءة فيهما، كأنه كَرِه أن يجمع بين كلام الله تعالى وكلام الناس في مَوْطِن واحد، فيكونا على السَّواء في المَحَلّ والمَوْقِع)[2]. وكانت العرب في الجاهلية تسمي الحَنِيف راكعاً إذا لم يَعْبُد الأوثان وتقول: رَكَعَ إلى الله؛ ومنه قول الشاعر (من الطويل):

إلى رَبِّه رَبُّ البَرِيَّةِ راكِعُ[3]

ويقال: ركَع الرجل إذا افْتَقرَ بعد غِنىً وانْحَطَّت حالُه؛ قال أضبط بن قريع[4] (من الخفيف):

لا تُحقِرَنَّ الفَقِيرَ، عَلَّكَ أن تركَعَ يَوْماً، والدهرُ قد رَفَعَهُ[5]

فلفظ (ركع) في هذا البيت اختصر وصف حالة المرء حينما ينتقل من يسر العيش إلى شظفه.

فما أوردته المعاجم من معان كثيرة ومتنوّعة لألفاظ القنوت والسجود والرّكوع كلّها أبانت عن حقيقة وجود عبادة الصلاة، ولو بوجه لا يمكن وصف كيفيتها، وللمفسرين قول مبسوط في هذا، وقد اختلف أهل التّأويل في مسألة القنوت أهو طلب لإدامة القيام أم الدّوام على الطّاعة، أو أنّ المقصود به هو الدّعاء أو الإخلاص، وللفظ (القنوت) في القرآن ما يؤيّد كلّ معنى من هذه المعاني[6]، واقتران هذا اللّفظ بالرّكوع والسّجود يخصّص نوعا ما من معناه، حيث يدلّ على دوام الطّاعة أو الدّعاء والمعنى الأوّل أرجح، وهناك اختلاف آخر في مسألتي الرّكوع والسّجود، أهما من جنس الصّلاة التي فرضت في الإسلام، أم أنّهما ركنان لا تخلو منهما أيّ صلاة شرّعت، قال فخر الدين الرازي: (لم قدّم ذكر السّجود على ذكر الرّكوع؟ والجواب من وجوه: الأوّل: أنّ الواو تفيد الاشتراك ولا تفيد التّرتيب، الثاني: أنّ غاية قرب العبد من الله

---

(1) صحيح مسلم1/ 348، صحيح ابن حبان5/ 220

(2) غريب الحديث: أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، 1/ 632، دط، 1402، جامعة أم القرى، مكة المكرّمة، السعودية.

(3) صدر البيت: سيلغ عذرا أو نجاحا من امرئ، والبيت في ديوان النابغة ص 237 .

(4) هو الأضبط بن قريع من بني عوف بن كعب بن سعد وأمه عجيبة بنت دارم بن مالك بن حنظلة، شاعر قديم؛ ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 370، والأغاني: أبو الفرج الأصفهاني18/ 134.

(5) أورد البيت أبو الفرج الأصفهاني في أغانيه18/ 134.

(6) أحكام القرآن: أبو بكر أحمد بن علي الجصاص، ضبط نصّه وخرّج آياته: عبد السلام محمد شاهين2/ 16، ط2، 2003، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

أن يكون ساجدا، قال: ﷺ :«أقرب ما يكون العبد من ربّه إذا سجد»[1]، فلمّا كان السّجود مختصّا بهذا النّوع من الرّتبة والفضيلة لا جرم قدّمه على سائر الطّاعات، ثمّ قال ﴿وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾وهو إشارة إلى الأمر بالصّلاة، فكأنّه تعالى يأمرها بالمواظبة على السّجود في أكثر الأوقات، وأمّا الصّلاة فإنّها تأتي بها في أوقاتها المعيّنة لها، والثّالث: قال ابن الأنباري: قوله تعالى: ﴿ٱقۡنُتِي﴾ أمر بالعبادة على العموم، ثمّ قال بعد ذلك ﴿وَٱسۡجُدِي وَٱرۡكَعِي﴾يعني استعملي السّجود في وقته اللاّئق به، واستعملي الرّكوع في وقته اللاّئق به، وليس المراد أن يجمع بينهما، ثمّ يقدّم السّجود على الرّكوع، الرابع: أنّ الصّلاة تسمّى سجودا، كما قيل في قوله: ﴿ وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَسَبِّحۡهُ وَأَدۡبَٰرَ ٱلسُّجُودِ ﴾[2]، وفي الحديث: «إذا دخل أحدكم المسجد فليسجد سجدتين»[3] وأيضا المسجد سمّي باسم مشتق من السّجود والمراد منه موضع الصّلاة، وأيضا أشرف أجزاء الصّلاة السّجود، وتسمية الشّيء باسم أشرف أجزائه نوع مشهور في المجاز.

إذا ثبت هذا فنقول قوله: ﴿ يَٰمَرۡيَمُ ٱقۡنُتِي ﴾معناه: (يا مريم قومي)، وقوله: ﴿وَٱسۡجُدِي ﴾أي (صلّي)، فكان المراد من هذا السّجود الصّلاة، ثمّ قال: ﴿وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾ إمّا أن يكون أمرا لها بالصّلاة بالجماعة، فيكون قوله: ﴿وَٱسۡجُدِي ﴾أمرا بالصّلاة حال الإنفراد، وقوله: ﴿وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾أمرا بالصّلاة في الجماعة، أو يكون المراد من الرّكوع التّواضع، ويكون قوله: ﴿وَٱسۡجُدِي ﴾أمرا ظاهرا بالصّلاة، وقوله: ﴿وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾ أمرا بالخضوع والخشوع بالقلب.

الوجه الخامس في الجواب: لعلّه كان السّجود في ذلك الدّين متقدّما على الرّكوع)[4]وقوله: ﴿وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾ تحفيز لها على مداومة الطّاعة، ولفظ (الراكعين) يدلّ على أنّ ثمّة من كان يعبد الله معها في بيت المقدس، ودلالة اللّفظ على جمع المذكّر بدل المؤنث يشعر بأولويّة الإقتداء بالرّجال بدل النّساء)[5].

لقد اتّسع معنى التأويل في هذه الآية ليشمل كلّ احتمال يمكن أن يفسّر ظاهرة التزام العبادة في مكان خاص، الأولوية فيه للصّلاة سواء سبق سجودها ركوعها أو كان معنى السّجود والرّكوع هو الصّلاة نفسها، لأنّ الكيفية لا بدّ أن تختلف باختلاف الأمم والشرائع، لكنّ المفهوم يبقى قائما بالنظر إلى اطّراد

---

(1) صحيح مسلم1/ 350

(2) ق40

(3) وروايته في الأصل: إذا دخل أحدكم المسجد فليصلّ سجدتين؛ ينظر: صحيح ابن حبان6/ 244

(4) مفاتيح الغيب3/ 218.

(5) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبو القاسم جار الله الزمخشري، 1/ 429، دط، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان.

معنى الصَلاة في كلّ لغة تعبّر عن عبادة ما، والدليل على ذلك إقرار عيسى عليه السلام بهذا المفهوم وهو صبيٌ في حضن أمّه، ليبيّن لبني إسرائيل بأنّ أصل رسالته التي سيبلّغها لهم تقوم على آداء الصلاة وإيتاء الزكاة قال تعالى: ﴿ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴾[1].

3-1 العبادة في شريعة موسى عليه السلام:

1-3-1 تحديد القبلة وعلاقتها بإقامة الصَلاة:

قال تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾[2]:

حوى نصّ الآية لفظ البيت مرّتين ليدلّ على أنّه المكان الذي يضمن الاستقرار في نهاية المطاف، فكأنّه مستودع لكلّ غاية ماديّة أو معنوية، لهذا لم تستخدم العرب البيتَ بمعنى واحد، بل عدّدت أوجه معانيه وحافظت على مفهوم الاستقرار فيه والثّبات، وأهمّ تلك المعاني المنتزعة من آثار كلامهم نثرا وشعرا ما يلي: (الشّرف، والتّزْويجُ والقَصرُ، وعِيالُ الرَّجُلِ، والكَعْبَةُ، والقَبْرُ، وفَرْشُ البَيْتِ، وبَيْتُ الشّاعِرِ، والمرأة)[3]. وقد قال ابن منظور (ت711هـ)[4] تعبيرا عن معنى البيت إذا كان يعني الشرف: (والبَيْتُ من بُيُوتات العرب: الذي يَضُمُّ شَرَفَ القبيلة؛ قال العباس بن عبد المطّلب رضي الله عنه[5] (من المنسرح):

حتى احْتَوَى بَيْتُكَ المُهَيْمِنُ ... مِنْ خِنْدِفَ، عَلْياءَ تَحتَها النُّطُقُ[6]

---

(1) مريم31

(2) يونس87

(3) ينظر التهذيب: الأزهري 14/ 333، المقاييس: ابن فارس1/ 325 ، الصحاح: الجوهري1/ 218 واللّسان: ابن منظور2/ 16، والقاموس المحيط: مجد الدّين الفيروز آبادي، 1/ 193، دط، 1999، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(4) هو محمد بن مكرم بن علي وقيل رضوان أبو الفضل جمال الدّين بن منظور الإفريقي المصري المتوفى سنة 711هـ من آثاره: (سرور النفس بمدارك الحواس الخمس)، (لسان العرب)، (مختار الأغاني)؛ ينظر ترجمته: الوافي بالوفيات: صلاح الدّين خليل الصّفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، 5/ 37، ط1، 2000، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، والدرر الكامنة: ابن حجر6/ 15.

(5) هو أبو الفضل العباس بن عبد المطّلب، عمّ رسول الله ﷺ، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع 2/ 275، الإصابة: ابن حجر7/ 322.

(6) ورد البيت في النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير1/ 170 و لسان العرب: ابن منظور2/ 16.

جعَلَها في أعْلى خِنْدِفَ بيتاً؛ أراد ببيته: شَرَفَه العالِيَ؛ والمُهَيْمِنُ: الشاهدُ بفَضْلك)[1]، أمّا إذا أرادوا بالبيت معنى التزويج فإنّهم يقولون: (بَنى فلانٌ على امرأته بَيْتاً إذا أعْرَسَ بها وأدخلها بَيْتاً مَضْروباً)[2]، وساقوا شاهدا آخر للدّلالة على معنى الدّار والقصر حينما يكنّى عليهما بالبيت، وذلك في نحو قول جبريل عليه السلام: (بَشِّرْ خديجة (ت3 ق.هـ)[3] ببيتٍ من قَصَبٍ)[4]، أراد بَشِّرْها بقصر من لؤلؤةٍ مُجَوَّفةٍ، أو بقصر من زُمُرُّدَة)[5]، كما وظّفوا البيت للكناية عن عيال الرّجل إذا ما كثروا، قال الشاعر (من الرّجز):

مَا لِيَ إذا أنْزِعُها صَأَيْتُ ... أكِبَرٌ غَيَّرَنِي أمْ بَيْتُ[6]

فالشاعر هنا يصف حاله الذي غيّره كثرة أولاده، وذلك لما يجده من عنت في تربيتهم وقضاء حوائجهم، وممّا أوردوه شاهدا على معنى أصيل يعبّر عن أقرب صورة للبيت الحقيقي كالكعبة، قوله تعالى: ﴿ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَٱلْهَدْىَ وَٱلْقَلَٰٓئِدَ ﴾[7]، واشتهر عند العرب تسمية الكعبة بالبيت؛ فيقولون عند حلفهم وربِّ البيت لما تعارفوا عليه من تقديسه، وأشهر المعاني المستعملة للدّلالة على البيت المعروف في عرف المعاصرين قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا۟ وَتُسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[8]، فالمعنى ظاهر في وصف البيوت التي هي بمعنى الدّيار والمنازل التي لها حرمتها، ولا بدّ من الاستئذان قبل دخولها، لما جُعلت البيوت لستر الأعراض فكانت لها هذه الخصوصية الاجتماعية والدّينية، أمّا في قوله عز وجل: ﴿ فِى بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا

---

(1) المصدر نفسه2/ 16.

(2) المصدر نفسه2/ 16.

(3) هي خديجة بنت خويلد بن أسد بن عبد العزّى بن قصي الأسدية زوج النبي ﷺ، أوّل من صدّقت ببعثه مطلقا، كانت تدعى قبل البعثة الطاهرة، وأمّها فاطمة بنت زائدة قرشية من بني عامر، توفيت سنة عشر من البعثة بعد خروج بني هاشم من الشّعب، ودفنت بالحجون؛ ينظر ترجمتها؛ معجم الصّحابة: ابن قانع1/ 139، والإصابة: ابن حجر7/ 600.

(4) النهاية في غريب الحديث والأثر1/ 170.

(5) وروايته الأصيلة في الصحاح عن عائشة رضي الله عنها قالت ما غرت على امرأة للنبي ﷺ ما غرت على خديجة هلكت قبل أن يتزوجني لما كنت أسمعه يذكرها وأمره الله أن يبشرها ببيت من قصب؛ ينظر صحيح مسلم 4/ 1888 وصحيح البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: مصطفى ديب البغا، 3/ 1388 ط3، 1987م، دار ابن كثير واليمامة.

(6) ورد البيت في جمهرة اللّغة: ابن دريد1/ 225 والتهذيب: الأزهري 14/ 333

(7) المائدة 97.

(8) النور 27.

﴿ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ ﴾[1]؛ قال الزجاج: (أراد المساجدَ)[2]، فما تضمنته الآيتين يدلّ على أنّ أصل البيت البناء الذي يأوي إليه المرء تحرّزا ممّا قد يصيبه من أذى؛ لأنّ البيت من شأنه أن يحدث الاطمئنان في النّفس فكان من ذلك أن جعل كناية عن المسجد، حتّى في لغة المعاصرين حيث يستخدمون مصطلح بيوت اللّه كناية عن المساجد، وما يؤكّد حقيقة الاستقرار في أيّ بناء مشيّد يطلق عليه لفظ البيت قوله تعالى في موضع آخر: ﴿ رَّبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِىَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا تَبَارًۢا ﴾[3]، فقد مثّلت السفينة في هذا المقام معنى البيت الذي يأوي إليه كلّ من أراد منهج نوح عليه السلام سبيلا، وهناك شاهد آخر يدلّ على أنّ البيت في لغة العرب يأتي لمعان منها: الكناية عن المرأة حياء من ذكرها، نحو قول عمر بن قنعاس[4](من الوافر):

ألا يـا بَيْـتُ، بالعَلْيـاءِ بَيْـتُ ولـولا حُـبُّ أهْلِـكَ، مـا أتَيْـتُ[5]

وليس هذا الاستخدام بحكر على القدماء بل ما زال صداه في اللّهجات المعاصرة لاسيما في العاميّة الجزائرية؛ حيث يعبّرون عن المرأة بلفظ العائلة أو الأهل أو الدّار، وقد ورد في القرآن الكريم شاهد يعضّد معنى البيت إذا أريد به الأهل؛ قال تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾[6]، إنّما يريد أهلَ بيت النبي ﷺ أزواجَه وبنْته وعَليّاً رضي الله عنهم اجمعين، وقد اطّرد استخدام هذا اللّفظ (البيت) في معان مجازية نحو كنايتهم عن القبر؛ كقول لبيد (من الطويل):

وصـاحِبِ مَلْحُـوبٍ، فُجِعْنـا بيومـه وعِنْـدَ الـرِّداعِ بَيْـتُ آخـرَ كَـوثَرِ[7]

---

(1) النور36

(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجّاج4/ 36

(3) نوح28

(4) هو عمرو بن قعاس (وقنعاس) بن عبد يغوث بن مخرّش بن مالك بن عوف المراديّ، شاعر جاهلي، ينظر ترجمته: معجم الشعراء: المرزباني85

(5) ورد البيت في شرح أبيات سيبويه: أبو محمد السيرافي، تحقيق: محمد علي سلطاني، 1/ 435، دط، 1976م، مطبعة الحجاز، دمشق، سوريا، والنكت في تفسير كتاب سيبويه: الأعلم الشنتمريّ، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، ص279، ط1، 1987، منشورات معهد المخطوطات العربية، الكويت، وينسب البيت إلى السموأل؛ ينظر ديوانه، دتح، ص84، دط، 1982، دار بيروت، بيروت، لبنان.

(6) الأحزاب33

(7) ينظر ديوان لبيد ص67

وأقرب المعاني ورودا للدّلالة على البيت ما يشيرون به إلى الشطرين من الشّعر، فيقولون عنه بيتا وهي وحدة شعرية تبنى على أساسها القصيدة قديما وحديثا. قال الشاعر (من الطويل):

وَبَيْتٍ على ظَهْرِ المَطِيِّ بَنَيْتُه   بأسْمَرَ مَشْقُوقِ الخياشِيمِ يَرْعُفُ[1]

أراد بالأسمر القَلَم، والمقصود بالبيت بيت الشّعر. فلو حكّمنا هذه المعاني لتشهد على المراد من قوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا ﴾لكان أقربها معنى الدّبار أو المساجد، غير أنّ ورود اللفظ مرتين في الآية يخصص معنى الأوّل من الثاني، لأنّ بني إسرائيل كانوا في خدمة آل فرعون فأراد موسى بأمر من اللّه ان يجعل لهم بيوتا تعبّر عن استقلاليتهم، وما يدلّ على أنّ البيت الوارد في المرّة الثانية أنّه ليس هو الأوّل، تقييده بقرينة لفظية هي القبلة، والقبلة في كلام العرب تعني الجهة والشطر، وما يستقبل من الأشياء يسمّى قُبالة أو قِبلة، لأنّه يواجه المرء عند استقباله، قال تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ ﴾[2]، أي أينما حللتم فوجّهوا وجوهكم تجاهه بوصفه قبلة لكم، وسيأتي بيان حقيقة الاستقبال في العبادة عند الحديث عنه وفق رؤية الفقهاء الذين أصّلوا لذلك عندما يلتبس على المرء اتجاه القبلة، وفي التهذيب: (يقال رجل ما لَه قِبْلة، إذا لم تكن له جِهة. ويقال: أين قِبْلَتُك؟ أي: أين جِهَتُك)[3]. وجاء في المثل: ما أنت لهم في قِبَال ولا دِبَار أي لا يكترثون لك[4]ومنه قول سبرة بن عمرو[5](من المتقارب):

---

(1) ينظر البيت في المقاييس: ابن فارس1/ 324 واللّسان: ابن منظور2/ 16.

(2) البقرة144

(3) التهذيب9/ 162

(4) لم نعثر على هذا المثل في كتب الأمثال العربية.

(5) هو سبرة بن عمرو الفقعسي، شاعر جاهلي، له أبيات خاطب بها ضمرة بن ضمرة النهشلي في المفاخرة التي كانت بين عباد بن أنف الكلب ومعبد بن نضلة بن الأشتر الفقعسي، وقد كانا تنافرا إلى ضمرة، وكان عباد جعل له مائة من الإبل إن هو قدمه على معبد ففعل، وضمرة هذا أول من ارتشى في الجاهلية، وطلب عباد الخطر الذي اتفقا عليه وهو مائة من الإبل يدفعها من كان الحكم عليه، فأبى معبد أن يدفع إلى عباد الخطر، فتحاكموا إلى النعمان بن المنذر فردهم إلى العزى، فلما وصلوا إليها منعهم ساد بها، ولم يعط عباد الخطر وغرم لضمرة مائة من الإبل، وعلم الناس أن معبدا أفضل من عباد، فقال سبرة:

أتنسى دفاعي عنك إذ أنت مسلَمٌ   وقد سال من نصر عليك قراقر
ونسوتكم في الرّوع بادٍ وجوهها يـ   ـخلنَ إماءً والإماءُ حرائرُ
أعيّرتنا ألبانها ولحومَها   وذلك عارٌ يا ابن رَيْطَةَ ظاهرُ
نُحابي بها أكفاءَنا ونُهينُها   ونَشْرَبُ في أثمانِها ونُقامِرُ

=

ومـــا أنـــتَ، إنْ غَـــضِبَتْ عـــامِرٌ لهـــا في قِبَـــالٍ ولا في دِبـــارِ[1]

والقِبلةُ سُمّيت قِبلةً لإقبال النّـاس عليهـا في صَـلاتِهم، وهـي مُقْبلـةٌ علـيهم أيضًا، ومنـه قـول الفرزدق[2] (ت110هـ) (من البسيط):

بَيْـــتَيْنِ تَقْعُـــدُ قَـــيْسٌ في ظِلالِهِمَـــا حَيْثُ التَقَـى عِنـدَ رُكـنِ القِبلـةِ البشرُ[3]

فلا احتمال لمعنى آخر في هذا البيت إلاّ ما أراده على جهة تخصيص البيت الحرام على أنّه مـرتبط بالرّكن عند الذكر، وهذا ما يجعل المعنـى في قولـه تعـالى: ﴿وَٱجۡعَلُواْ بُيُوتَكُمۡ قِبۡلَةٗ﴾، أي أنهـم يتخـذونها وجهة يستقبلونها عند العبادة، هم ومن أراد أن ينحو نحوهم ممّن تركـوا ملّـة آل فرعـون، والـسّياق في هـذا النّص يشير إلى دلالة مضمرة لمعنى التركيب؛ حيث يمكن أن يكون المقصود أن يتخذوا بيوتهم أماكن للعبادة شأنها شأن المساجد، لكي لا يقع عليهم الضيم والإجحاف؛ حيث يكون البيت محلّ تستّر على عبادة الصلاة وما سواها، والدّليل أنّ الله سبحانه وتعالى أردف هـذا بقولـه: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ فاجتمـاع لفظـي الإقامـة والصّلاة يقطع كلّ شكّ في وجود هذه الشعيرة في شـريعة موسـى عليه السلام، ومـن بعـده بـني إسـرائيل الـذين لم يحرّفوا دينه، لأنّ الإقامة والصّلاة من الألفاظ المتلازمة كلّما ذُكرت واحدة منهـا اسـتدعت الثانيـة ضـرورة، وفق قانون التداعي اللّغوي[4]، وقد تمّ توضيح المعاني اللّغوية التي يخرج إليها لفظ (قام) في الجزئية (1-1-1) من هذا المبحث في هذا الفصل الذي يعدّ فعل الأمر (أقيموا) من جنسه ، ودلّ عند شـرحه علـى القيـام الحقيقي والثبات والانتصاب، ممّا يؤذن بتأدية الصّلاة على وجه ما يناسب الشريعة التي تُؤدّى فيهـا، ومجـيء

= ينظر ترجمته: شرح ديوان حماسة أبي تمام: أبو زكريا يحي بن علي التبريزي الشهير بالخطيب،1/ 80، دطـ دت، عـالم الكتب، بيروت، لبنان، خزانة الأدب و لبّ لباب لسان العرب:عمر بن عبد القادر البغدادي، تحقيق: عبد السلام محمـد هارون، 9/ 503، ط4، 1997، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.

(1) البيت في: النوادر: أبو زيد الأنصاري: تحقيق: محمد عبد القـادر أحمـد، ص439، ط1، 1981، دار الـشروق، بـيروت، لبنان. و ديوان بني أسد (أشعار الجاهليين والمخضرمين): جمع وتحقيق ودراسة: محمد علـي دقّـة، ص69، ط1، 1999، دار صادر، بيروت، لبنان. وقد أورده ابن منظور في لسانه 5/ 70.

(2) هو همام بن غالب بن صعصعة التميمي الدارمي، أبو فراس الشهير بـالفرزدق، شـاعر مـن الطبقـة الأولى في الـشعراء الإسلاميين، توفي110هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابـن سـلام الجمحـي2/ 669 والـشعر والـشعراء:ابـن قتيبة1/ 462

(3) ينظر ديوان الفرزدق:ص227، دط، 1984، دار صادر، بيروت، لبنان.

(4) ينظر: المصاحبة في التعبير اللّغوي: محمد حسن عبد العزيز، دت، دط، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر. ومعجم الحافظ للمتصاحبات اللّفظية: الطاهر بن عبد السّلام هاشم حافظ، ط1، 2004، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان.

الآية بهذا الشّكل أي أنّها حوت لفظ البيت والقبلة والصّلاة يؤكّد حتما وجود هذه الشعيرة في آل عمـران، بدءا من زمن موسى وهارون عليهما السّلام، لأنهما مثّلا القدوة الصالحة لمن جاء بعدهما في هـذا النّـسب، ممّا جعل بعض المفسّرين يحتملون التأويل في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأُخۡتَ هَٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمۡرَأَ سَوۡءٖ وَمَا كَانَتۡ أُمُّكِ بَغِيّٗا﴾[1]، حيث رأى المفسرون بأنّ شرف العبادة والصّلاح المحدر نسبُه في سلالة آل عمران، لهـذا شـبّهوا مـريم عليهـا السّلام بهارون أخ موسى عليهما السّلام[2].

1-3-2 الأمر بإقامة الصّلاة:

قال تعالى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾[3]: يقول الرّازي عند تفسير هذه الآية: (تدلّ الآية على أنّ علم الأصول مقدّم على علم الفروع؛ لأنّ التوحيد من علم الأصول والعبادة مـن علم الفروع ، وأيضا الفاء في قوله:﴿فَٱعۡبُدۡنِي﴾ تدلّ على أنّ عبادته إنّما لزمت لإلاهيته، وهـذا هـو تحقيـق العلماء أنّ اللّه هو مستحقّ العبادة)[4]، وقد استهل سبحانه وتعالى الآيـة بالتوحيـد أوّلا ثـمّ بالعبـادة ثانيـا، ليأمره بالصّلاة ثالثا، لهذا احتجّ فريق من العلماء على جواز تـأخير البيـان عـن وقـت الحاجـة، ودليلـهم في ذلك: أنّ الله تعالى أمر بالعبادة ولم يذكر كيفية تلك العبادة، فثبت أنّه يجوز ورود المجمـل منفكّـا عـن البيـان، كما أنّه قال: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ ولم يبيّن كيفية الصلاة، قال القاضي[5]: (لا يمتنع أنّ موسى عليه السلام قـد عرف الصلاة التي تعبّد اللهّ تعالى بها شعيبا عليه السلام وغيره من الأنبياء، فصار الخطاب متوّجها إلى ذلك، ويحتمل أنّه تعالى بيّن له في الحال وإن كان المنقول في القرآن لم يذكر فيه إلا هذا القدر). والجواب: (أمّا العـذر الأوّل فإنّه لا يتوجه في قوله تعالى: ﴿فَٱعۡبُدۡنِي﴾، وأيضا فحمل مثل هذا الخطاب العظيم على فائدة جديدة أولى من حمله على أمر معلوم؛ لأنّ موسى عليه السلام ما كان يشكّ في وجوب الصّلاة التي جاء بها شعيب عليه السلام، فلو حملنـا قوله: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ على ذلك لم يحصل من هذا الخطاب العظيم فائدة زائدة، أمّا لـو حملنـاه علـى صـلاة أخرى لحصلت الفائدة الزائدة، قوله: لعلّ اللّه تعالى بينه في ذلـك الموضـع وإن لم يحكـه في القـرآن، قلنـا لا نشكّ أنّ البيان أكثر فائدة من المجمل، فلو كان مذكورا لكان أولى بالحكاية)[6]، ولّما أردف بقوله: ﴿لِذِكۡرِيٓ

(1) مريم28

(2) جامع البيان: الطبري16/ 92.

(3) طه 14

(4) مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي8/ 21

(5) هو القاضي الباقلاني

(6) مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي8/ 21-22

﴿عقب ﴿ٱلصَّلَوٰةَ﴾فإنّما ذلك لوجوه؛ أحدها لذكري، يعني لتذكرني فإنّ ذكري أن أعبد ويصلي لي، وثانيها: لتذكرني فيها لاشتمال الصّلاة على الأذكار عن مجاهد[1]، وثالثها: لأني ذكرتها في الكتب وأمرت بها، ورابعها: لأن أذكرك بالمدح والثناء واجعل لك لسان صدق، وخامسها: لذكري خاصّة لا تشوبه بذكر غيري، وسادسها: لإخلاص ذكري وطلب وجهي لا ترائي بها ولا تقصد بها غرضا آخر، وسابعها: لتكون لي ذاكرا غير ناس فعل المخلصين في جعلهم ذكر ربّهم على بال منهم، كما قال تعالى: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾[2]، وثامنها: لأوقات ذكري وهي مواقيت الصّلاة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾[3]، وتاسعها: (وَأَقِمِ الصَّلاَةِ) حين تذكرها أي أنّك إذا نسيت صلاة فاقضها إذا ذكرتها)[4].

1-4 العبادة في شريعة شعيب عليه السلام:

-قال تعالى: ﴿ قَالُوا۟ يَٰشُعَيْبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَآ أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِىٓ أَمْوَٰلِنَا مَا نَشَٰٓؤُا۟ إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ ﴾[5]: تكاد كلّ آية تصف حال المتقدّمين من الأمم السالفة أن تؤكّد حقيقة وجود الصّلاة بأي كيفية كانت، فلفظ (الصّلاة) في هذه الآية يحتمل معنيين؛ أولهما: الدّين والإيمان، لأنّ الصّلاة أظهر شعار الدّين كما سبق وأن ذكرنا في مدخل هذا المبحث، فجعل قوم شعيب عليه السلام ذكر الصّلاة كناية عن الدّين، لأنهم أنكروا عليه نهيه إيّاهم العبادة التي اتّبعوا فيها آباءهم وأسلافهم؛ ﴿أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَآ﴾، لأنّ الصلاة أصلها من الإتباع، ومنه أخذ المصلي من الخيل الذي يتلو السّابق؛ لأنّ رأسه يكون على صلوى السّابق، وهما ناحيتا الفخذين[6]، والمراد: دينك يأمرك بذلك، وثانيهما: أنّ المراد منه هذه الأعمال المخصوصة، روي أن شعيبا كان كثير الصلاة، وكان قومه إذا رأوه يصلي تغامزوا وتضاحكوا، فقصدوا بقولهم: أصلاتك تأمرك السخرية والهزؤ، وكما أنّك إذا رأيت معتوها يطالع كتبا ثمّ يذكر كلاما

---

(1) ينظر تفسير مجاهد، تحقيق: عبد الرحمن طاهر محمد السورتي، 1/ 394، دط، دت، المنشورات العلمية، بيروت، لبنان.

(2) النور37

(3) النساء103

(4) الكشاف: الزمخشري2/ 53

(5) هود87

(6) لسان العرب: ابن منظور 2/ 124، وذكر ابن قتيبة في بَابُ السوابق من الخيل: أولها (السابق)، ثم (المُصَلّي) وذلك لأن رأسه عند صَلاَ السابق، ثم الثالث والرابع كذلك إلى التاسع، والعاشر (السُّكَيْتُ) ويقال أيضاً (السُّكَيت) مشدداً، فما جاءَ بعد ذلك لم يعتدّ به، و(الفِسْكِلُ) الذي يجيء في الحَلْبة آخِرَ الخيل.ينظر أدب الكاتب:ابو محمد ابن قتيبة الدينوري: تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ص114 ، ط4، 1984، المكتبة التجارية، القاهرة، مصر.

فاسدا، فيقال له: هذا من مطالعة تلك الكتب على سبيل الهزؤ والسخرية فكذا هنا[1]، ولفظ (الصّلاة) إذا ما ورد في قصّة نبيّ من الأنبياء فهو حتما يدلّ على العبادة المعروفة، لأنّها سنّة كلّ مرسل تربطه بغيره من الأنبياء عقيدة واحدة.

1-5 العبادة في شريعة إبراهيم عليه السلام:

1-5-1 الدّعاء على نية التمكين من العبادة:

قال تعالى: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجۡعَلۡ أَفۡـِٔدَةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهۡوِيٓ إِلَيۡهِمۡ وَٱرۡزُقۡهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَشۡكُرُونَ﴾[2]: لم ينفصل لفظ الصلاة عن لفظ الإقامة في هذا النص شأنه شأن المواضع الأخرى في القرآن، قصد تأكيد حقيقة واحدة هي وجود شريعة الصّلاة مع كلّ نبيّ يقدم على قومه برسالته؛ فإبراهيم عليه السلام بعد أن دعا ربّه الأمن والسّلام أردف ذلك بالغاية الكبرى وهي إقامة الصّلاة، (وعلّق ليقيموا بأسكنت، أي علّة الإسكان بذلك الوادي عند ذلك البيت لأن لا يشغلهم عن إقامة الصّلاة في ذلك البيت شاغل، فيكون البيت معمورا أبدا)[3]، ولم يأت ذكر الصّلاة حينما كان إبراهيم عليه السلام داعيا إلى ربّه في قومه لاسيما مع أبيه، لأنّه كان في شغل عنها بالدّعوة إلى التوحيد، ولمّا استقرّ له المقام في البلد الحرام شعر بأنّه مظنّة الأمن واجتمع له أهله، فكان من ذلك أن طلب من ربّه أن يعينه وأهله على إقامة الصّلاة.

1-5-2 دعاء على نيّة تيسير العبادة وضمان استمراريتها:

قال تعالى: ﴿رَبِّ ٱجۡعَلۡنِي مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِيۚ رَبَّنَا وَتَقَبَّلۡ دُعَآءِ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ يَوۡمَ يَقُومُ ٱلۡحِسَابُ﴾[4]: فهذا دليل آخر على أنّ الغنية في كلّ مبتغى عند الأنبياء هو أن يقيموا شرع اللّه بدءا بالصّلاة؛ فإبراهيم عليه السلام لم يقصر الدّعاء على نفسه بل أراد أن يمضي أداء هذه الفريضة في عقبه تبيانا لعلوّ مقامها وعظم شأنها، فقوله: ﴿رَبِّ ٱجۡعَلۡنِي مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾، تقديره واجعل من ذريّتي مقيم الصلا. ة فحذف الفعل لأنّ ما قبله يدلّ عليه وهذا سؤال من إبراهيم عليه السلام من اللّه تعالى بأن يلطف له اللّطف الذي عنده، يقيم الصّلاة ويتمسّك بالدّين، وأن يفعل مثل ذلك بجماعة من ذريّته وهم الذين أسلموا منهم، فسأل

---

(1) مفاتيح الغيب:فخر الدين الرازي6/ 387.

(2) ابراهيم37

(3) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور12/ 37

(4) إبراهيم40- 41

لهم مثل ما سأل لنفسه[1]، وقد كان من ثمار دعوته ﷺ أن نشأ من ولده من أقام الصلاة على حقيقتها في تلك الشريعة الحنيفية وأوصى بها أهله؛ قال تعالى: ﴿ وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ وَكَانَ عِندَ رَبِّهِۦ مَرْضِيًّا ﴾[2]، فعود الضمير في الآية يرجع إلى شخص إسماعيل ﷺ الذي كان ممن ورث النبوّة وأقام الشريعة الحنيفية السمحاء، فدلّ نصّ الآية صراحة على أنّه واضب على إقامة الصّلاة وأمر بها أهله؛ أي أنه أوصاه بها على أنّها ركن ركين من مقوّمات شريعته وشريعة أبيه إبراهيم ﷺ، وأكبر دليل على أنّ شعيرة الصّلاة كانت من دأب الأنبياء منذ آدم ﷺ إلى آخر نبيّ أرسل قوله تعالى: ﴿ فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلشَّهَوَٰتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا ﴾[3]، فكانت تضييع الصّلاة بأيّ شكل من الأشكال في مقدّمة ميزات الجيل الذي جاء بعد هؤلاء الأنبياء ومن تبعهم من الصّالحين، ممّا يعني أنّ إقامة الصّلاة من أولى سمات إيمانهم وتعبّدهم.

2- وجوب إقامة الصلاة في شريعة الإسلام:

لقد ذكرت الصّلاة في أغلب الشرائع السّماوية كما سبقت الإشارة إلى ذلك، إلاّ أنّها لم تتضح كيفيتها ولا طريقة أدائها إلاّ ما دلّ عليه اللّفظ ومعانيه التي أحالت على كونها عبادة مقدّسة ومقدّمة على غيرها في مناسك التعبّد، فقد سئل ابن تيمية رحمه الله: هل كانت الصّلاة على من قبلنا من الأمم مثل ما هي علينا من الوجوب والأوقات والأفعال والهيئات أم لا؟ فأجاب ﷺ: (كانت لهم صلاة في هذه الأوقات، لكن ليست مماثلة لصلاتنا في الأوقات والهيئات وغيرهما واللّه أعلم)[4]، ولّما جاء الإسلام أقرّ هذه الشعيرة، وجعل وجوب إقامتها بعد إعلان الشهادتين تكريما لشأنها، وأكبر دليل على مكانتها أنّها فرضت في السماوات العلا حينما كرّم الله نبيه بمعجزة الإسراء والمعراج، فوجوب أدائها نصّ تكرّر ذكره أكثر من مرّة في القرآن، إلاّ أنّ بيان أدائها حفظته السنّة نطقا وعملا، لقوله ﷺ: (صلّوا كما رأيتموني أصلّي)[5]، لهذا كان معظم التشريع لأحكام الصلاة مستنبطا من سنّة النبيّ ﷺ وأثر الصّحابة رضوان الله عليهم من بعده، ممّا أوجب خلاف الفقهاء في فهم بعض الدّلالات النّصية حول الصّلاة وغيرها، نظرا لعدم وجود حدود لفظية تضبط المعنى المساير للمُراد منه، والمقصود هنا هو ما يتعلّق بأحكام الصّلاة خاصّة التي تفرّعت عن نصّ واحد مثلا قرأه جملة من الفقهاء، فأخذ هذا بظاهره والآخر بباطنه، وكلّ له حجّته من صحيح المنقول

---

(1) مجمع البيان: الطبرسي6/ 413

(2) مريم 55

(3) مريم59

(4) مجموعة فتاوى ابن تيمية: تقي الدّين ابن تيمية تقي الدين أحمد بن تيمية، اعتنى بها وخرّج أحاديثها: عامر الجزّار وأنور الباز ، مج11 ج22/ 7، ط2، 2001، دار الوفاء، المنصورة، مصر.

(5) ينظر: صحيح البخاري1/ 226، ط3وصحيح ابن حبان4/ 541

والمعقول، ولمّا كان تحكيم المدلول اللّغوي ضرورة لا بدّ منها لتتبّع خلفية التباين والاختلاف في الآراء، فسنعرض لمعاني هذا اللّفظ في المعاجم مستقلاً عن كلّ سياق:

(صلا: فالصَّلاةُ ألفها واوٌ لأنّ جَماعتها الصَّلَوات، ولأنّ التثنيةَ صَلَوان، والصَّلاةُ واحدة الصَّلَوَاتِ المفروضة، وهو اسم يوضع موضعَ المصدر؛ تقول: صَلَّيْتُ صَلاَةً)[1]. وقال الزجاج: (الأَصلُ في الصلاة اللُّزوم، يقال: قد صَلِيَ واصْطَلَى إذا لَزِمَ، ومن هذا مَنْ يُصْلَى في النار أي يُلْزَم النارَ)[2]. وقال أهلُ اللغة في الصلاة: أنها من الصَّلَوَيْن، وهما مُكْتَنِفا الذَّنَبِ من الناقة وغيرها، وأَوَّلُ مَوْصِلِ الفخذين من الإنسان فكأنهما في الحقيقة مُكْتَنِفا العُصْعُص؛ قال الأزهري: (والقولُ عندي هو الأَوّل، و الصَّلا: وَسَط الظَّهْر لكلّ ذي أربعٍ وللناس. وكلُّ أنثى إذا وَلَدَت انفرجَ صَلاها)[3]، قال الشاعر (من الوافر):

كأنَّ صَلاَ جَهيزةَ حين قامت ... حَبابُ الماء يتَّبعُ الحَبابا[4]

وجاء في الجمهرة: (والصَّلا: العظم الذي عليه الإليتان، وهو آخر ما يبلى من الإنسان، والله أعلم)[5]، قال يزيد بن سنان المرّي[6](من الوافر):

تركتُ الرّمح يبرُقُ في صلاه ... كأنّ سنانه خرطوم نسر[7]

وصلّى عَصاه إذا أدارَها على النار يُثقِّفُها، قال قيس بن زهير العبسي[8] من (الوافر):

---

(1) العين: الخليل بن أحمد7/ 153 والصّحاح: الجوهري5/ 1914، اللّسان: ابن منظور 14/ 465، تلج العروس: الزبيدي16/ 604 .

(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج1/ 201

(3) تهذيب اللّغة الأزهري12/ 236

(4) لم نقف على قائله والبيت في العين: الخليل بن احمد7/ 154 واللّسان: ابن منظور14/ 466.

(5) جهرة اللّغة: ابن دريد 2/ 259

(6) هو أبو ضمرة يزيد بن سنان بن أبي حارثة بن مرّة بن نشبة بن غيظ بن مرّة بن عوف بن سعد بن ذبيان بن بغيض بن ريث بن غطفان، شاعر فارس من سادات قومه في الجاهلية، كان رئيس بني مرّة في حربهم مع بني تميم بن عبد مناة وحلفائهم ينظر ترجمته: الأغاني: الأصفهاني11/ 162 ومعجم الشعراء: المرزباني558

(7) ينظر البيت في المفضليات: المفضل بن محمد بن يعلى الضبي ص71 وجهرة اللّغة: ابن دريد2/ 259

(8) هو قيس بن زهير بن جذيمة بن رواحة بن ربيعة بن مازن بن الحارث بن قطيعة بن عبس بن بغيض، أمير عبس وداهيتها كان يلقّب بقيس الرأي لجودة رأيه ويكنّى أبا هند وهو معدود في الأمراء والدّهاة والشجعان والخطباء والشعراء، ينظر ترجمته: معجم الشعراء: المرزباني ص239.

فـــلا تعجَـــلْ بـــأمرِكَ واســـتَدِمْهُ   فمـــا صَـــلّى عـــصاكَ كمُـــستَديمِ[1]

والصَلاَةُ: الدعاء، قال الأعشى (ت7هـ)[2] (من المتقارب):

وقابلـــــها الــــريحُ في دَنّهَــــــا   وصَـــلّى علـــى دَنّهـــا وارْتَـــسَمْ[3]

وفي الحديث قوله ﷺ: (إذا دُعِي أحدُكُم إلى طَعامٍ فليُجِـبْ، فـإن كـان مُفطِـراً فلـيَطْعَمْ، وإن كـان صائماً فليُصَلِّ)[4]؛ قوله: فليُصَلِّ يَعْني فلْيَدْعُ لأرْبابِ الطعامِ بالبركةِ والخيرِ ، والمُصَلّي: تالي السابق، يقـال: صَلّى الفرسُ، إذا جاء مُصَلِّيًا، وهو الذي يتلو السابق، لأنَّ رأسَه عند صَلاَه، وفي حديث عليّ أنه قال: سبق رسول الله ﷺ وصَلّى أبو بكر وثلَّثَ عُمَر، وخَبَطَتْنا فِتْنَةٌ فما شـاء الله[5]؛ قـال أبـو عبيـد[6] (ت224هــ): وأصلُ هذا في الخيلِ فالسابقُ الأولُ، والمُـصَلّي الثـاني، قيـل لـه مُـصلّ لأنـه يكـونُ عنـد صَـلا الأوّل)[7]. والصَلاَ: ما عن يمين الذنب وشِماله، وهما صَلَوَان، وأصْلَتِ الفـرسُ، إذا اسـترخَى صَـلَوَاهَا، وذلـك إذا قرب نَتاجُها، والصَّلاةُ من الله تعالى: الرَّحمة؛ قال عدي بن الرقاع (ت 95هـ)[8] (من الكامل):

صـــلى الإلَـــهُ علـــى امْـــرِئٍ ودَّعْتُـــه   وأتمَّ نِعْمَتَـــــه عليـــــه وزادَهـــــا[9]

---

(1) البيت في العين: الخليل7/ 153والصّحاح: الجوهري5/ 1914.

(2) هو ميمون بن قيس بن جندل، من بني قيس بن ثعلبة الوائلي، أبو بصير المعروف بأعشى قيس، ويقال له أعشى بكر بـن وائل، من شعراء الطبقة الأولى وأحد أصحاب المعلّقات توفي نحو 7هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سـلاّم الجمحي1/ 65، والشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 250.

(3) ديوان الأعشى (ميمون بن قيس)، تحقيق: محمد محمد حسين، ص 169، ط7، 1983، مؤسسة الرسال، بيروت، لبنان.

(4) سنن البيهقي7/ 263

(5) ينظر هذا الأثر في النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير3/ 50

(6) هو أبو عبيد القاسم بن سلاّم وسلاّم أبوه كان عبدا روميا لرجل من أهل هراة توفي سـنة224هــ مـن آثـاره: (غريـب الحديث)، (الغريب المصنّف)، (الأمثال)، ينظر ترجمته: إنباه الروّاة: القفطي3/ 12، بغية الوعّاة: السيوطي2/ 253.

(7) ينظر لسان العرب14/ 466.

(8) عديّ بن زيد بن مالك بن عدي بن الرقاع، من عاملة: شاعر كبير، من أهل دمشق، يكنى أبا داود. كان معاصراً لجرير، مهاجياً له، مقدماً عند بني أمية، مدّاحاً لهم، خاصاً بالوليد بن عبد الملك. لقبه ابن دريد في كتاب الاشتقاق بـشاعر أهـل الشام. مات في دمشق سنة95ه، ينظر ترجمته: معجم الشعراء: المرزباني ص117.

(9) ينظر ديوان عدي بن الرقاع، تحقيق: حسن محمّد نور الدّين ص33، دط، 1990، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

وقال الرّاعي النميري [1] (ت90 هـ) (من البسيط) :

صـــلى علـــى عَـــزّةَ الـــرّحْمَنُ وابْنَتِهـــا ليلـــى وصـــلّى علـــى جاراتِهـــا الأُخَـــر [2]

وكلُّ داعٍ فهو مُصَلٍ؛ ومنه قول الأعشى (من البسيط):

عليـــكِ مثـــلَ الـــذي صَـــلَّيْتِ فاغتَمِـــضي نَوْمـــاً فـــإن لِجَنْـــبِ المـــرءِ مُـــضطَجَعا [3]

معناه أنه يأمُرُها بأن تَدْعُوَ له مثلَ دعائِها، أي تُعيد الدعاءَ له، ويروى: عليك مثلُ الـذي صَـلَّيت، فهو رَدٌّ عليها أي عليك مثلُ دُعائِكِ أي ينالُكِ من الخير مثلُ الذي أَرَدْتِ بي ودَعَوْتِ به لي. وقيـل: أصـلُها في اللغة التعظيم، وسُمِّيت الصلاةُ المخصوصة صلاةً لما فيها من تعظيم الرَّبِّ تعالى، وسُمِّيَت الصَّلاةُ تسبيحاً لأنَّ التَّسبيحَ تَعْظيمُ اللَّهِ وتَنزيهُه من كلّ سُوءٍ. وتقـول: قَـضَيْتُ سُبْحَتِي. ورُوِيَ أن عُمَـر ﷺ جَلَـدَ رَجُلَـيْنِ سَبَّحَا بعد العَصْرِ، أي صَلَّيَا [4]. قال الأعشى (من الطويل):

وسَـبِّحْ علـى حـينِ العَـشِيَّاتِ والـضُّحَى ولا تَعْبُـــدِ الـــشَّيْطَانَ واللَّـــهَ فاعْبُـــدَا [5]

يعني الصلاة بالصباح والمساء.

اجتمع من خلال هذه الشواهد الـشعرية والنثريـة للفـظ الـصّلاة معـان تـصف الـشيء المعنـوي وتكشف عن الشيء المادّي، وكلّها متجسّدة في عبادة الصّلاة المعروفة في دين الإسلام، فإن كان من معانيها: الدّعاء والتسبيح والرّحمة وملازمة الشيء والمجيء ثانيا، فكلّها لها نصيب عند أداء الصّلاة، لما تتوافر عليه من جوانب روحية ووجدانية تكتنف المصلّي وتحضره عندما يقف بين يدي ربّه عزّ وجل، أمّا عن المعاني الماديّـة فهي تلك التي وصفت كلّ هيئة يكون عليها جسم المرء عند فعل الأداء، فكـان مثلـه عنـد الوصـف كمثـل الفرس والنّاقة إذا ما اعتراهمـا شـيء يوجـب تغيّـر شـكلهما، أو أنّهمـا يقومـان بـسلوك يغيّـر حركـة مـن

(1) هو أبو جندل عبيد بن حصين بن معاوية بن جندل النميري، شاعر من فحول المحدثين، لقب بالراعي لكثرة وصفه الإبل توفي سـنة 90 هـــ، ينظـر ترجمتـه: طبقـات فحـول الـشعراء: ابـن سـلاّم الجمحـي1/ 502، والـشعر والـشعراء: ابـن قتيبة1/ 404، والمؤتلف والمختلف: أبو القاسم الحسن ابن بشر الآمدي، تحقيق: ف. كرنكو، ص55، ط1، 1991، دار الجيل، بيروت، لبنان.

(2) ينظر ديوان الرّاعي النميري، تحقيق: راينهرت فايبرت، نشر: شتايز بفيسبادن، ص 122 ، ط1، 1980 ، بيروت، لبنان.

(3) ديوان الأعشى ص105.

(4) لم نعثر على هذا الأثر في كتب الحديث.

(5) ينظر ديوان الأعشى ص45 وفي بعض نسخ الديوان فصلّ بدل فسبّح وفاحمدا بدل فاعبدا.

حركاتهما، مّا جعل اللّغويين يسحبون كلّ ذلك ويقيسونه مقايسة الشكل للشكل والهيئة للصّورة عند القيام بشريعة الصّلاة التي تحوي الكثير من الحركات، فالقائم لأدائها يمكن أن يأتي على جميع صور فعل الحركة، وذلك عند القيام والركوع والسجود والجلوس، إلاّ أنّ ما ورد في آي الذكر الحكيم لم يصوّر طبيعة هذه الحركات، بل حرص الشارع على الأداء، مّا ترك باب الاجتهاد مفتوحا على قراءة لفظ الصّلاة ومتعلّقاته، وما يوحي به عند إطلاقه كما سيتّضح عند تحليل هذه النّصوص الشريفة.

1-2 الصلاة عنوان الإيمان:

قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[1]: ورد لفظ الصّلاة في القرآن مجملا؛ حيث إنّ هذه الشعيرة لم تكن معروفة عند العرب حتى بيّنها النبي ﷺ، كما أنّها وردت عامّة حتّى خصّها ﷺ بفعله المعلوم في الشريعة، والصحيح أنّ كلّ لفظ عربي يرد مورد التكليف في كتاب اللّه عزّ وجل موقوف بيانه على رسول الله ﷺ، إلاّ أن يكون محدودا لا يتطرّق إليه إشتراك، فإن تطرّق إليه اشتراك واستأثر اللّه عزّ وجل برسوله ﷺ قبل بيانه، فإنّه يجب طلب ذلك في الشريعة على مجمله، فلا بدّ أن يوجد، ولو فرضنا عدمه لارتفع التكليف به[2]، ولّما كان العموم سمة في تركيب ﴿ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ اجتمع لمن قرأه من الفقهاء عدّة معان، حيث ذكروا في إقامة الصّلاة وجوها: منها إتمامها، من تقويم الشيء وتحقيقه، ومنه: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ ﴾[3]وقيل يؤدّونها على ما فيها من قيام وغيره، فعبّر عنها بالقيام لأنّ القيام من فروضها، وإن كانت تشتمل على فروض غيره، كقوله: ﴿ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ ﴾[4]، والمراد الصّلاة التي فيها القراءة، وقوله تعالى: ﴿ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ﴾[5]، المراد القراءة في صلاة الفجر، وكقوله: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ ﴾[6]، وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟ وَٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[7]، وقوله: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾[8]، فذكر ركنا من أركانها الذي هو من فروضها، ودلّ به على

---

(1) البقرة3

(2) أحكام القرآن: أبو بكر ابن العربي، تحقيق: محمّد عبد القادر عطّا1/ 17، ط3، 2003، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(3) الرحمن9

(4) المزمل20

(5) الإسراء78

(6) المرسلات48

(7) الحج77

(8) البقرة43

أنّ ذلك فرض فيها وعلى إيجاب ما هو من فروضها، فصار قوله: ﴿وَيُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ﴾ موجبا للقيام فيها ومخبرا به عن فرض الصّلاة. ويحتمل: ﴿وَيُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ﴾ يديمون فروضها في أوقاتها، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾[1]، أي فرضا في أوقات معلومة لها، ونحوه قوله: ﴿قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ﴾[2] يعني يقيم القسط ولا يفعل غيره. والعرب تقول في الشيء الرّاتب الدّائم: قائم، وفي فاعله: مقيم. يُقال: فلان يقيم أرزاق الجند، وقيل: هو من قول القائل: قامت السّوق، إذا حضر أهلها؛ فيكون معناه الاشتغال بها عن غيرها. ومنه: قد قامت الصّلاة[3]. وهذه الوجوه على اختلافها يجوز أن تكون مرادة بالآية[4].

2-2 وجوب الأداء إذا ما ذكرت مع ركن من أركانها:

-قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾[5]: ظاهر النّص في هذه الآية يحيل على مخاطب معيّن بذاته تتوافر فيه هذه الشروط والميزات من إقامة الصّلاة وإيتاء الزّكاة، وهذه سمة في أهل الإسلام خاصّة، غير أنّ هذا التوجّه في الفهم سرعان ما يزول إذا ما أعيد ربط طرفي السياق بعد تجاهل قانون فصل الآيات واستحضار الوحدة الموضوعية للنّص القرآني، عندها فقط يتّضح بيان الخطاب وجهة مقصوديته على الأقل في مستوى لفظه دون الإشارة إلى معناه، فهذه الآية المثبتة تسبقها بدايتها في قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ وَءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوٓا۟ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾[6]، فلفظ الآية يخصّص نوعية المُخاطب وهم بنو إسرائيل الذين أمروا بالصّلاة والزّكاة، وهما عبادتان كانتا في شريعتهم وشريعة غيرهم من الأمم، لكنّ قرائن أخرى تحدّد زمن الخطاب وأي فئة من بني إسرائيل عناها البارئ عزّ وجل في هذه الآية لأنّ القارئ يتصوّر مباشرة عند إطلاق هذه التّسمية بأنّ المخاطب هم بنو إسرائيل في زمن موسى عليه السلام، إلاّ أنّ الصّوارف السياقية وأسباب النزول تثبت غير ذلك[7]، فقوله: ﴿وَءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾ يحدّد المراد من إدراج الخطاب كلّه، فأغلب

---

(1) النساء103

(2) آل عمران18

(3) أحكام القرآن: الجصّاص1/ 27، ومفاتيح الغيب: الرازي1/ 274

(4) ينظر المعاني اللّغوية الموافقة لهذه الأوجه من لفظي الإقامة والصّلاة ص60 وص 77.

(5) البقرة43

(6) البقرة40-43

(7) ينظر العجاب في بيان الأسباب: أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي، تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس، 1/ 294، ط1، 1997، دار ابن جوزي، الدّمام، السعودية.

المفسّرين على أنّ الضمير يعود على اليهود في زمن النبي ﷺ، الذين أمروا بالإيمان به والتصديق بنبوته، ولا يكون ذلك إلاّ بتطبيق مقتضيات شريعته.

فعندما يرد النداء في القرآن ب (يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ) فهو يشمل اليهود عامّة وأحبارهم، أمّا إذا خصّص النّداء ب (يَا أَهْلَ الكِتَابِ) فالمقصود في الغالب أحبارهم لمعرفتهم الخاصّة بأمور الدّين وأنّ قومهم تبع لهم [1]، فباجتماع هذه القرائن يتّضح أنّ اليهود في زمنه ﷺ خوطبوا بما خوطبت به أمّة الإسلام، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾، فهذا تأكيد لمعنى الصّلاة، لأن صلاة اليهود لا ركوع فيها، فلكي لا يقولوا إنّنا نقيم صلاتنا دفع هذا التّوهم بقوله (وَارْكَعُواْ مَعَ الرَّاكِعِينَ)، وقيل الركوع الخضوع والانقياد لما يلزمهم في دين اللّه، ويجوز أن يكون الرّكوع الصّلاة كما يعبّر عنها بالسجود، فإن كان لفظ الرّكوع على ظاهره لا عموم فيه، حيث يعني الطأطأة وانحناء الظهر لقصد التعظيم والتبجيل، فهو أمر بأن يصلّوا مع جماعة المصلين [2]، لكي تكون ثمّة شراكة في الأجر عند العبادة، وقد عرفت العرب معنى التعظيم والتبجيل في الرّكوع، حيث كانت تؤدّيه لبعض كبرائها؛ قال الأعشى (من القريب):

إذا مـــــا أتانــــا أبـــــو مالـــــك ركعنـــا لـــــه وخلعنـــا العمامــــه [3]

3-2 الدعوة إلى المحافظة على الصلوات:

-قال تعالى: ﴿ حَٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُوا۟ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴾ [4]: تعدّ هذه الآية حسب ترتيب آي الذكر الحكيم أوّل آية لها قراءة فقهية مباشرة لأحكام الشريعة الإسلامية، لأنّ الفقهاء احتكموا إلى القرآن والحديث والمدلول اللّغوي في فهم آية كهذه وغيرها، لكنّ مدار خلافهم في الغالب يعود إلى الإجمال الذي يوشّح ألفاظ لغة القرآن الكريم؛ فمنهم من يفهم دلالته بالعودة إلى معانيه المعجمية ومنهم من يقيّده بدلالته الشرعية، فنظرتهم مثلا إلى فعل الأمر حافظوا المثبت في مطلع نصّ هذه الآية يمكن أن تحتمل جميع المعاني اللّغوية لهذا اللّفظ وهي: عدم النسيان والتعهد ومراعاة الشؤون وعدم الغفلة والاستئمان والاستوداع، كقول عمر بن أبي ربيعة (ت 93هـ) [5] (من الطويل):

---

(1) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور1/ 434

(2) الكشاف: الزمخشري1/ 277

(3) ديوان الأعشى ص 30.

(4) البقرة238

(5) هو عمر بن عبد الله بن أبي ربيعة المخزومي القرشي، أبو الخطاب المتوفّى سنة93ه، أرقّ شعراء عصره، من طبقة جرير والفرزدق، نفاه عمر بن عبد العزيز إلى (دهلك)، ثمّ غزا في البحر، فمات غرقا، ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة2/ 539، والأغاني: الأصفهاني1/ 70.

وأنْ تحفَظي بالغيب سِرّي وَتَمْنحي جَليسَكِ طَرْفاً، في المَلامِ كليلا [1]

كما يحتمل هذا الفعل معنى المواظبة والمداومة، نحو قول كثير عزّة (من الطويل):

بَهَاليلُ مَعْرُوفٌ لكم أن تفضّلوا وأنْ تحفظوا الأحْسَابَ في كلّ موطنِ [2]

وله معان أخرى كالحرص؛ قال امرؤ القيس [3] (من الكامل)

وَأَخِي إخاءٍ، ذي مُحافَظَةٍ، سَهْلِ الخَليقَةِ، ماجِدِ الأصْلِ [4]

كما أشارت المعاجم إلى ظلال أخرى من المعاني ينزاح إليها هذا اللّفظ؛ كالمراقبة والذبّ عن المحارم، نحو قول حاتم الطائي [5] (من المتقارب):

نظَرْتُ بعَيْنِهِ، فكَفَفْتُ عَنْهُ مُحافَظَةً على حَسَبِي وديني [6]

وهناك معان غير هذه في لغة العرب في نحو الوفاء بالعهد والتمسّك بالودّ، وساقوا لذلك قول حاتم الطائي: (من البسيط):

اللَّهُ يَعْلَمُ أنّي ذو مُحافَظَةٍ ما لم يَخُنّي خَليلي يَبْتَغي بَدَلا [7]

---

(1) ديوان عمر بن أبي ربيعة، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ص312، ط1، 1971، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر.

(2) ديوان كثيّر عزة ص222

(3) هو امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، من بني آكل المرار، المتوفّى نحو80 قبل الهجرة، أشهر شعراء العرب، أخذ الشعر عن خاله المهلهل، وقاله وهو صغير، تنقل في أحياء العرب شاربا طاربا لاهيا، إلى أن ثار بنو أسد على أبيه وقتلوه، أجاره السموأل، ثمّ قصد قيصر الروم، فمطله، ومات في طريق عودته في أنقرة، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام1/ 52، والشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 107.

(4) ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص239، ط5، 1990، دار المعارف، القاهرة، مصر.

(5) هو حاتم بن عبد الله بن سعد، بن الحشرج الطائي القحطاني أبو عدي، فارس، شاعر، جواد. جاهلي، يضرب المثل بجوده، كان من أهل نجد وزار الشام فتزوّج من ماوية بنت حجر الغسانية، ومات في عوارض جبل في بلاد طيء ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 235. والأغاني: الأصفهاني17/ 363.

(6) ديوان حاتم الطائي، تحقيق: أحمد رشاد، ص50، ط3، 2002، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(7) المصدر نفسه ص40.

والحـــافظ الطريـــق البـــيّن المـــستقيم الـــذي لا ينقطـــع[1].

فالدّلالة اللغوية لاسم الفاعل تؤكّد كل صورة من صور المعاني السالفة الذكر لما للصّلاة من قيمة وتعظيم؛ فهي إن خلت من معنى لغوي مشار إليه يسقط حتما من واجباتها شيئا ما، والأمـر بأدائهـا حُمـل محمل الوجوب لأنّ كلّ أمر صريح في القرآن لم تقيّده قرينة صارفة عن أصل إطلاقه فهو يفيد الوجـوب[2]، كما هي الحال في هذا النّص، لكن أيّ صلاة أمر المسلمون بالمحافظة عليها وقد تعدّدت بين ما هـي مفروضـة وبين ما هي من السنن الرواتب، وغيرها التي أمر المسلمون بالمحافظة عليها وتأديتها على الوجه المشروع دون تخصيص؟ في نحو قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَٰتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴾[3]، فقولـه (الـصلوات) في الآيـة الأولى يعـني بذلك ما فرض من صلوات خمس في اليوم واللّيلة، لوجود (أل) العهدية التي جمعتهم وميّـزتهم عـن غيرهـم ممّن ذكروا جمعا في الآية الثانية، أمّا قوله ﴿وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ ﴾ تخصيص من عموم مقيّـد لا يخـرج عـن تلـك الصّلوات الخمس المعلومة بالضرورة في شريعة الإسلام، فهذا التخصيص من نحو قوله تعالى: ﴿ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴾[4]، حيث ذكر عموم الملائكة ثمّ ثنّى بالإشارة إلى أسماء بعينها لمقامها ورفعتها، والملاحظ أنّ آية الأمر بالمحافظة على الصّلاة لاسيما الصّلاة الوسطى لم تبق على خصوصيتها المطلقة، بل جاء ما يعمّم معناها من جديد؛ فالخمس صلوات عدد لا بـدّ فيـه مـن تعيين، فأي الصّلوات يصدق في شأنها الوصف بالوسطية؟وقبل التفصيل في شـأن هـذه الإحالـة الدّلاليـة لابـدّ أن نعرف ما المقصود بالوسطى كمفردة لها معانيها المعجمية:

(الوسَط، بالتحريك، اسم لما بين طرفي الشيء وهو منه، كقولك قَبَـضْت وسَـط الحبْـل وكـسرت وسَط الرمح وجلست وسَط الدار، ومنه المثل: يَرْتَعِي وسَطاً ويَرْبِضُ حَجْرةً[5] ، أي يرْتَعِـي أوْسَـطَ المَرْعَـى وخِيارَه ما دام القومُ في خير، فإذا أصابهم شَرٌّ اعتزلهم ورَبَضَ حَجرة أي ناحية منعزلاً عنهم)[6].

(1) العين: الخليل 3/ 198 واللّسان: ابن منظور7/ 441

(2) ينظر الأمر عند الأصوليين: رافع بن طه الرفـاعي العـاني، ص83، ط1، 2007، دار المحبـة، دمـشق، سـوريا. و الأمـر والنهي عند علماء العربية والأصوليين: ياسين جاسم المحيمد، ص41، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001، بيروت، لبنان.

(3) المؤمنون9

(4) البقرة98

(5) مجمع الأمثال: أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني، تحقيق: محمد محي الدين عبـد الحميـد2/ 415، دط، دت، دار المعرفـة، بيروت، لبنان.

(6) الصحاح الجوهري3/ 975

وسط: وَسَطْتُ القومَ أسِطُهُمْ وَسْطًا وسِطَةً، أي تَوَسَّطْتُهمْ؛ قال القتّالُ الكلابي (ت 70هـ)[1] (من الكامل):

مِنْ وَسْطِ جَمْعِ بَنِي قُرَيْظٍ بعدما هَتَفَتْ رَبِيعَةُ يا بَنِي خَوّابِ[2]
وفلانٌ وَسِيطٌ في قومه، إذا كان أوْسَطَهُمْ نسبًا وأرفَعَهم مَحَلاًّ.

قال العَرْجِيُّ (ت 120هـ)[3] (من الوافر):

كأنّي لم أكنْ فيهم وَسِيطًا ولم تَكُ نِسْبَتِي في آل عَمْرِو[4]

والإصبعُ الوُسْطَى.

والتَوْسِيطُ: أن تجعل الشيء في الوَسَطِ، وقرأ بعضهم[5]: (فَوَسَّطْنَ بِهِ جَمْعًا)[6]. والتَوْسِيطُ: قطعُ الشيءِ نصفين.والتوسُّط بين الناس، من الوَسَاطَةِ. والوَسَطُ من كلِّ شيء: أعْدَلُهُ، قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ

---

(1) هو عُبيد بن مجيب بن المضرحي من بني كلاب بن ربيعة شاعر فتاك بدوي من الفرسان يكنى أبا المسيّب أدرك أواخر الجاهلية وعاش في الإسلام إلى أيام عبد الملك بن مروان توفي70هـ ينظر ترجمته الشعر والشعراء: ابن قتيبة 2/ 694، والأغاني: أبو الفرج الأصفهاني24/ 139 والمؤتلف والمختلف: الآمدي ص218.

(2) ديوان قتال الكلابي، تحقيق: إحسان عباس، ص 61، دط، 1989، دار الثقافة، بيروت، لبنان.

(3) هو عبد الله بن عمر بن عمرو بن عثمان بن عفّان الأموي القرشي، أبو عمر، المتوفّى نحو 120 هـ شاعر غزل مطبوع، ينحو منحى عمر بن أبي ربيعة، وكان من الأدباء الظرفاء الأسخياء، ومن الفرسان المعدودين، لقّب بالعرجي لسكناه قرية (العرج) قرب الطائف، مات في سجنه، ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة2/ 560 والأغاني: الأصفهاني1/ 369.

(4) ديوان العرجي (عبد الله بن عمر)، تحقيق: خضر الطائي، ص69، ط1، 1956، الشركة الإسلامية للطباعة والنشر، بغداد، العراق.

(5) الذين قرؤوا بهذا الوجه هم أبو حيوة وابن أبي عبلة وعلي وزيد بن علي وقتادة وابن أبي ليلى وابن مسعود وعمرو بن ميمون وأبو رجاء وأبو البرهسم، ينظر معجم القراءات:عبد اللطيف الخطيب10/ 542.

(6) العاديات5

جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾[1]، أي عدلًا؛ ويقال أيضًا: شيءٌ وَسَطٌ، أي بين الجيِّد والرديء. وواسِطَةُ القلادةِ: الجوهرُ الذي في وَسَطِها، وهو أجودها. ووَاسِط الكُور: مُقدَّمه، قال طَرَفة (ت 60ق هـ)[2](من الطويل):

وإن شئتَ سَامَى وَاسِطَ الكُورِ رَأْسُها ... وعَامَتْ بِضَبْعَيْهَا نَجَاءَ الخَفَيْدَدِ[3]

أوسط الشيء أفضله وخياره كوسَط المرعى خيرٌ من طرفيه، وكوَسط الدابة للركوب خير من طرفيها لتمكن الراكب؛ ولهذا قال الراجز:

إذا ركِبْتُ فاجْعلاني وسَطا ... إنِّي كَبيرٌ لاَ أُطِيقُ العُنَّدَا[4]

فهذه المعاني على اختلافها لكلمة (وسطى) في اللّغة أحالت تركيب الصّلاة الوسطى إلى مفترق دلالي تفرّع إلى أنّ هذه الصلاة المقصودة وسط في العدد، لأنّها خمس صلوات تكتنفها اثنتان من كلّ جهة، أو أنّها وسطى من الوسط وهو العدل والخيار والفضل؛ كما قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾وقوله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ ﴾[5]، يعني الأفضل في الآيتين. أو أنّها وسط من الوقت[6]، وهذا هو محلّ الخلاف في تحديد جنسها بين الفقهاء؛ فمنهم من رآها بأنّها صلاة الظهر، ومنهم من رأى أنّها صلاة العصر، وهناك من رأى أنّها صلاة المغرب، وذهب آخرون إلى أنّها صلاة العشاء الآخرة، ومنهم من قال بأنّها صلاة الصبح، في حين رأى بعضهم الآخر أنّها صلاة الجمعة، بينما رأى كثير من المجتهدين أنّها غير معيّنة[7] لحكمة إلاهية اصطفت صلاة ما من هذه الصلوات دون غيرها، ولم يكن هذا الاختيار من صلاحية المكلّفين من المسلمين لكي يجتهدوا في العبادة والطّاعة ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، وما اختلاف هذه الآراء على هذا النّحو إلا لكون أصحابها تمسّكوا بمعنى من المعاني، فاحتجّوا لها بحجج تتضاحد فيما بينها من مذهب

(1) البقرة 143

(2) هو طرفة بن العبد بن سفيان بن سعد البكري الوائلي أبو عمرو، شاعر جاهلي من شعراء المعلّقات توفي 60 قبل الهجرة، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلاّم الجمحي1/ 138 والشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 182

(3) ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق: دريّة الخطيب ولطفي الصقّال، مجمع اللّغة العربية، ص 28، دط، 1975، دمشق، سوريا.

(4) البيت بلا نسبة ينظر الصحاح: الجوهري3/ 975 و لسان العرب: ابن منظور3/ 307

(5) القلم28

(6) أحكام القرآن: ابن العربي1/ 298-299

(7) أحكام القرآن: الجصاص1/ 536

إلى آخر، ولم يقف الخلاف عند هذا الحدّ في مدلول آية كهذه عند طرف نصّها الأوّل، بل نشأ خلاف آخر عند قراءة الفقهاء لطرف الآية الثاني وهو قوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾، فالمعاني اللّغوية التي سبقت الإشارة إليها عند تحديدها في المعاجم العربية تفترض أن لا يكون الجمع واردا بين لفظ الإقامة والقنوت، لأنّ كليهما يحتمل أن يدلّ بلفظه على معنى مطابق للّفظ الثاني؛ فالقيام قنوت والقنوت قيام، لهذا حدث تعارض في فهم هذا النّص، إذ كيف تمّ الجمع بين هذين اللّفظين المتقاربين في الدّلالة على شيء واحد هو أقرب إلى نمط هيئة الإنسان عند تأدية الصّلاة، ولا يعني هذا أنّ معاني اللّغة العربية قاصرة على أن ترسم حدودا لكلّ لفظ على حدة وإن كان من المترادف، فلو تمّ تطبيق هذه الفرضية على أنّ القيام والقنوت بمعنى واحد في المعجم اللّغوي، فالسياق كفيل بإنشاء فروق دلالية تكون فاصلة بينهما، فاحتمال اللّفظ لأكثر من عشرة معان يوسّع من دائرة التأويل لاختيار معنى دون آخر، لا لتفضيله وتخصيصه بل لوجود ما يؤكّد الاختيار الذي ذهب إليه المؤوّل، ففي مثل هذا الموضع إن كان القنوت بمعنى القيام فهو توكيد له إذا حُصر لفظ القيام في معنى الانتصاب، لكن صدر الآية يدلّ على تمام طاعة تستوجب تأدية أكثر من فعل يزيد في ثوابها، فليس القائم عند تأدية العبادة كالقاعد أو المضطجع، وهذا ما يجعل احتمال التوكيد واردا دون الالتفات إلى معاني القيام التي تعدّدت هي الأخرى وتنوّعت استخداماتها في آي الذكر الحكيم، فلو تمّت عملية مطابقة جميع المعاني التي يحتملها كلّ لفظ كلفظي القيام والقنوت لزاد ذلك من اتّساع دائرة توجيه معنى هذا النّص وغيره.

4-2 ما استخدمت فيه كنايات الألفاظ عن الصلاة:

قال تعالى: ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴾[1]: كلّ لفظ من الفاظ اللّغة يمكن أن تتجدّد معانيه المعجمية بالنّظر إلى واقع الاستخدام حينما تتطوّر اللّغة، أو أنّ معاني هذا اللّفظ تتغيّر إذا ما أدرجت ضمن سياق ما يعمل على التقييد والتّحديد والضبط، فالتعدّد سمة غالبة في ألفاظ اللّغة، لهذا تنوّعت قراءات النّصوص بما في ذلك النّص الشريف الذي كان للّغة كبير الأثر في تحديد دلالات آياته بالعودة إلى معنى من المعاني التي أقرّها المعجم العربي؛ ففي هذه الآية المثبتة كلمتان لهما عدّة معان سبقت الإشارة إليها، فلفظ التّسبيح يحتمل التنزيه والتعظيم والتبجيل والصّلاة، فلم لا يكون في هذه الآية بمعنى الصّلاة لوجود لفظ السّجود، فالانتقال من العامّ إلى الخاصّ استخدام مألوف في أساليب اللّغة العربية بل إنّه هو الأصل، لكنّ

---

(1) الحجر98

ابن العربي (ت543هـ)[1] ذكر أنّ التسبيح على إطلاقه هو ذكر الله تعالى بما هو عليه من صفات الجلال والتعظيم بالقلب اعتقادا وباللّسان قولا والمراد به هاهنا الصّلاة[2]، فهو لمّا رأى اجتماع هذه الخصائص في لفظ التّسبيح والتي لا يتأتى إتيانها إلاّ في عبادة الصّلاة، أشار إشارة المتيقّن من أنّ المعنى المراد هو الصّلاة، ووافقه في ذلك القرطبي[3] (ت631هـ)[4]، إلاّ أنّ وجود لفظ السّجود في الآية نفسها جعل معظم المفسّرين ينصرفون عن هذا التوجيه لمعنى التّسبيح، إذ تركوه على ظاهره ووجّهوا لفظ السّجود على أنّه هو الصّلاة لكي يستقيم لهم المعنى الذي ينطلق من الخصوص إلى العموم، حيث ذكر التّسبيح والحمد وهما من متعلّقات الصّلاة، ثمّ جيء بلفظ السّجود ليكون كناية عن الصّلاة، فمثل هذه الآية كمثل نصّ سابق جاء فيه قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾[5]، حيث ذكر الصّلاة ثمّ ثني ذلك بذكر ركن من أركانها وهو الركوع، فالذين ذهبوا هذا المذهب أرادوه ليخرجوا بهذا الوجه من دائرة السّجود الحقيقي لكي لا يكون موضع سجدة من سجدات التّلاوة المفروضة، فإن كان هذا الوجه جائزا وله أكثر من دليل فابن العربي رآه سجودا حقيقيا على أنّه سجود تلاوة، وخالف عموم المفسّرين فسَجَدَ في هذا الموضع ورأى الإمام بمحراب زكريا من البيت المقدّس يسجد في هذا الموضع من الآية، كذلك عند قراءته له في تراويح رمضان[6]، وما يعضّد مذهب الذين قالوا بأنّ التّسبيح في هذه الآية بمعنى الصّلاة هو ما جاءت عليه بقيّة الآيات التي ذكرت لفظ التّسبيح وكان المراد الصلاة لارتباطها بمواقيت زمنية كما سيأتي، وأمّا الذين قالوا بأنّ (السجود هنا هو الصّلاة[7] والساجدون هم المصلون، جعلوا المعنى دم على الصّلاة أنت ومن

---

(1) هو أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي الحافظ المالكي المتوفى سنة543ه من حفاظ الحديث، ولد في إشبيلية وولي قضاءها ومات بقرب فاس ودفن فيها؛ من آثاره: (الإنصاف في مسائل الخلاف) و(المحصول في علم الأصول) و(عارضة الأحوذي في شرح الترمذي) ينظر ترجمته: تذكرة الحفاظ ص1294، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي1/ 141.

(2) أحكام القرآن: ابن العربي3/ 115

(3) هو محمد بن عمر بن يوسف أبو عبد الله القرطبي الأنصاري المالكي، المتوفى 631ه، من آثاره: (الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى)، (التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة)، (الجامع لأحكام القرآن)، ينظر ترجمته: طبقات المفسرين: الأدنروي ص226، وطبقات المفسرين: السيوطي ص60.

(4) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي10/ 43

(5) البقرة43

(6) احكام القرآن: ابن العربي3/ 115

(7) نقل هذا التفسير عن ابن عباس و الضحاك ومقاتل؛ ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي6/ 449 .وزاد المسير: عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي، 4/ 423، ط3، 1404هـ المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.

معك)[1]. وقريب من هذا تأويلهم لمعنى السّجود في قوله تعالى: ﴿ كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِب ﴾[2]، حيث ذكر الرازي أنّ أغلب أهل التأويل فهموا من لفظ (اسجد) صلّ[3]، قد كان منهم ذلك الفهم لوجود صدر لهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَىٰ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ﴾[4].

فالذي يتجرأ على اعتراض سبيل المصلين ومنعهم من أدائها لا بدّ أن يغاظ ولو بإعادة الأمر بتأدية هذه الشعيرة، حتّى وإن كان الدّال عليها ركنا منها هو أشد وقعا عند رؤيته في نفس المعترض أو الناهي، لأنّ الذي يسجد يريد من وراء ذلك تمام الطّاعة والخضوع، وهذا أحد معاني السّجود التي أشرنا إليها سابقا.

3- فضل تقديم الصلاة عمّا سواها والاصطبار عليها:

3-1 تقديم الصّلاة أولوية في باب الخيرات:

قال تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾[5]: لا يوجد أيّ دليل على إمكانية ورود لفظ الصّلاة ومقتضياتها في هذه الآية، إذ جاء اللّفظ عامّا في الخيرات كلّها، لكن كيف فهم الفقهاء وعلماء الأصول أنّ الآية جاءت لتبيّن فضل الصّلاة بوصفها مقدّمة كلّ خير يرتجى، وأنّها أولوية إذا ما اجتمعت الخيرات إلاّ في باب الضرورة التي تقضي ما كان أوّلا في الشرع، فقراءة النّص على ظاهره يحيل أوّل ما يحيل على وجهة هي في حقيقتها قبلة المسلمين الذين ارتضاها لهم ربّهم، وقد كانوا من قبل متّجهين إلى الشام حيث بيت المقدس ثم صُرفت أبصارهم إلى البيت الحرام ليكون القبلة الجديدة التي كانت مطمح نفس النبيّ ﷺ، وهذا ما سيأتي توضيحه عند الحديث عن أثر القبلة في إقامة عبادة الصّلاة. أمّا استخراج شعيرة الصّلاة بوصفها هي أوّل المراد من قوله تعالى: ﴿ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾ فيعود إلى أنّ الصّلاة في حدّ ذاتها خير لاجتماع كلّ الفضائل فيها، ولمّا كانت كذلك في أولوية التقديم احتجّ بالنّص في أنّ تعجيل الطاعات أفضل من تأخيرها ما لم تقم الدّلالة على فضيلة التأخير، وهذا دليل على أنّ الأمر على الفور لا على التراخي، وأنّ جواز التأخير يحتاج إلى دلالة، وذلك أنّ الأمر إذا كان غير مؤقّت فلا محالة عند الجميع أنّ فعله على الفور من الخيرات، فوجب بمضمون قوله تعالى: ﴿ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾ إيجاب تعجيله لأنه أمر يقتضي

---

(1) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور13/ 73.

(2) العلق19

(3) مفاتيح الغيب: الفخر الرازي11/ 226

(4) العلق9-10

(5) البقرة148

الوجوب[1]، وقد رأى الشافعي أنّ أداء الصّلاة في أوّل وقتها أفضل[2]، خلافا لأبي حنيفة (ت150هـ)[3] الذي رأى أن تأخيرها أولى لأنّه وقت الوجوب[4]، واستشهد الشافعي على ذلك بمجموعة من النّصوص أغلبها قرآنية ليوضّح المعنى بما يفسّره من داخل النّص الشريف ذاته، وأدلته التي ساقها في ذلك قوله تعالى: ﴿ ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ ﴾[5]، ومعناه على ما يوجب المغفرة، والصلاة أيسر السبل إلى ذلك، والشاهد الثاني قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلۡمُقَرَّبُونَ ﴾[6] ولاشكّ أنّ المراد منه السابقون في الطّاعات والصّلاة أولاها كما أشرنا إلى ذلك آنفا، ودليله الثالث قوله تعالى: ﴿ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ﴾[7]، والمعنى وسارعوا إلى ما يوجب المغفرة، ولا شكّ أنّ الصّلاة كذلك، فكانت المسارعة بها مأمورة، ولا يكاد يظهر الفصل في إعادة المعنى بين آيتي الحديد وآل عمران إلاّ ما يدلّ عليه قياس الحركة في القيام بالمسارعة أو المسابقة، والدليل على ذلك مدح ربّ العزّة لأنبيائه في قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُمۡ كَانُواْ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ ﴾[8]، والصّلاة من الخيرات لقوله ﷺ: (خير أعمالكم الصلاة)[9] وأقوى دليل على أنّ مطلق الأمر يفيد الوجوب قوله تعالى: ﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسۡجُدَ إِذۡ أَمَرۡتُكَۖ ﴾[10] فمن هذا الاستفهام الذي فيه توبيخ واستنكار يُستنتج أنّ الأمر كان للوجوب ليستحق من ثمة تاركه الذم، وإلاّ كان بإمكان إبليس أن يقول لله أنت لم تلزمني بالسجود إلزاما، فعلام الإنكار والتوبيخ؟ فإذا ثبت الذم على ترك

(1) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي: فتحي الدريني ص543.

(2) أحكام القرآن: عماد الدين بن محمّد الطبري المعروف بإلكيا الهرّاسي، أشرف على تحقيقه: لجنة دار الكتب العلمية، 1/ 22، دط، 2001، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(3) هو النعمان بن ثابت بن زوطي، الإمام أبو حنيفة التميمي الفقيه المجتهد التقي الورع، المتوفى سنة150 هـ. ينظر ترجمته: تأريخ بغداد: الخطيب البغدادي 13/ 323 و وفيات الأعيان: ابن خلّكان5/ 405، و الجواهر المضيّة في طبقات الحنفية: عبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن أبي الوفاء، ص26، دط، دت، مير محمد كتب خانه، كراتشي، وشذرات الذهب في اخبار من ذهب: ابن العماد1/ 227،

(4) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي2/ 165.

(5) الحديد21

(6) الواقعة10-11

(7) آل عمران133

(8) الأنبياء90

(9) ونصّ الحديث: (ثمّ سدّدوا وقاربوا واعلموا أنّ خير أعمالكم الصّلاة ولا يحافظ على الوضوء إلاّ مؤمن)؛ ينظر صحيح ابن حبّان3/ 311

(10) الأعراف12

المأمور ثبت أنّ الأمر للوجوب[1]، وكان بإمكانه عزّ وجل أن يمهل إبليس ليسجد وقتا أطول، لو لم يكن أمره يستوجب الإنجاز مباشرة عند إصداره[2].

فنصّ الآية في قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ نسيج من المعاني حاكى على منواله العلماء التخريج الدّلالي والفقهي نفسيهما في نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَـْٔخِرِينَ﴾[3]، فهذه الآية في عرف أحكام الفقه عندهم تحتمل وجها من وجوه القياس على سابقتها التي تقدّم الصّلاة على سائر الطّاعات، وأنّها هي المقصودة بقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَقْدِمِينَ﴾، أي الذين يسارعون في القدوم عليها في وقتها ويستبقون على تأديتها في محلّ إقامتها، وأنّ موالاة الإمام في الصفّ الأوّل مقامٌ يزيد من رفعة المتقدّم لأداء هذه الشعيرة في المسجد، والعكس مع الذي يتأخر بحسب رتبته[4]، فكان هذا القياس حملا على لفظ يسارعون ويسابقون ويستقدمون، فكلّها مراتب تفاضل في الأعمال، واختار الفقهاء أن تكون الصّلاة دون غيرها[5]، على الرّغم من وجود عبادات أخرى كالجهاد والحج مثلا، ولحمل هذه الآية على جميع أوجه الخير وفضل كلّ متقدّم أولى من قصرها على الصّلاة أو غيرها لعدم وجود دليل يمكن استخراجه من سياق الآية، وإن كان هناك من وجد لها دليلا يعدّ من أدلّة الإثبات في سياق الموقف وهو ما يعرف بسبب النزول[6]. ونظير آيتي البقرة والحجر آية آل عمران في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱصْبِرُوا۟ وَصَابِرُوا۟ وَرَابِطُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[7]؛ يقوم نص هذه الآية على دعامتين من دعائم أسس الألفاظ العامّة التي تحتمل أكثر من وجه، حتّى وإن وردت في السّياق؛ لأنّ السّياق اللّغوي غير كاف في تحديد دلالة الألفاظ دائما، والشاهد على ذلك ما نطقت به مدلولات ألفاظ هذه الآية؛ فلفظ الصبر والرّباط من الألفاظ التي تتسع

---

(1) أثر اللغة في اختلاف المجتهدين: عبد الوهاب عبد السلام طويلة، ص422، ط2، 2000، دار السّلام، القاهرة، مصر.

(2) ينظر مجموع الأوجه التي استدلّ بها العلماء على أنّ المقصود بهذه الآية هي الصّلاة بوصفها أولوية في باب الطاعات؛ مفاتيح الغيب: الفخر الرازي ص114-116.

(3) الحجر24

(4) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ابن عطيّة8/ 302

(5) أحكام القرآن: ابن العربي 3/ 102

(6) ينظر ما ذكره العلماء في سبب نزول هذه الآية الذي كان مرتبطا بالصّلاة أصلا: لباب النقول في أسباب النزول: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي أبو الفضل، دتح، ص131، دط، دت، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان.

(7) آل عمران200

لأكثر من معنى، فالصبر مثلا مطلوب في كلّ شدّة ماديّة أو معنوية؛ وفي نحويهما قال قيس ليلى (ت 68هـ)[1](من الطويل):

سأصبِرُ للمقدورِ يا أمَّ مالكٍ   وأعلم أنَّ الصَّبْرَ مُرُّ المذاقِ[2]

فهذا بيت يصوّر عناء من المعاناة التي يلاقيها كلّ ذي صبابة مشغوف بامرأة، كما هي الحال في حياة المجنون الذي عُرف بطول صبره الذي كابده، حتّى بدت آثارُه النفسية على جسده، وممّا قيل في معاني الصبر الماديّة قول الأعشى (من الطويل):

ثناهَتْ بَنُو الأحْرَارِ إذ صَبَرَتْ لهم   فَوَارِسُ من شَيْبَانَ غُلْبٌ فوَلَّتِ[3]

فمظاهر الصبر في البيت تكمن في مقارعة الأعداء بالسيوف واجتياحهم بالقتل دونما روَية تثبط عزيمة المقاتل، فثبات المقاتل وخصمه شكل من أشكال الصبر الماديّ لما يلاقيه من أهوال، أمّا لفظ الرباط فهو على الدّرجة نفسها في تحمّل أكثر من معنى، منها: المواظبة والثبات وملازمة الثّغر، كما يطلق في الأصل على ما يُشدّ به[4]، وهنا يتجلى اجتهاد المفسرين حين أرادوا إدراك المعاني التي أوحت بها ألفاظ الآية، ولعلّ اللفظتين الأوليين قد فسرتا انطلاقا مما أوحيتا به من معنى لغوي، خلاف اللّفظة الأخيرة التي فسّرت بمعنى حمل الجسم على فعل الطاعة، وهي هنا الصلاة[5]، والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام هو: هل احتكم أصحاب هذا الرأي إلى المدلول اللّغوي والاستخدام الشائع، ذلك أن المرابطة تكون حال الجهاد، أم أعملوا الحديث الذي صحّ عن النبي ﷺ والذي ذكرت فيه هذه اللفظة مقرونة بالصلاة، وهو قوله ﷺ: (الا أدلكم على ما يمحو به الله من الخطايا ويرفع به الدرجات؛ إسباغ الوضوء على المكاره، وكثرة الخطا إلى المساجد وانتظار الصّلاة بعد الصّلاة، فذلكم الرّباط فذلكم الرّباط فذلكم الرّباط ثلاثا)[6]، بل يمكن أن

(1) هو قيس بن الملوّح بن مزاحم العامري، شاعر غزل من المتيمين، من أهل نجد وصاحبته ليلى، توفي سنة68ه، ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة2/ 549، والأغاني: الأصفهاني2/ 3

(2) ديوان قيس بن الملوّح، جمع وتحقيق: عبد الستّار أحمد فراج، ص145، دط، دت، مكتبة مصر، القاهرة، مصر.

(3) ديوان الأعشى ص33

(4) القاموس المحيط: الفيروز آبادي2/ 549

(5) مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي 2/ 706 وأحكام القرآن: ابن العربي 1/ 399-400

(6) صحيح ابن خزيمة: محمد بن إسحاق بن خزيمة أبو بكر السلّمي النيسابوري، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، 1/ 5، دط، 1970، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان. والمستدرك على الصحيحين: محمد بن عبد الله أبو عبد الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، 1/ 191، ط1، 1990، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

نتساءل لم خصّت الصلاة من دون باقي الأعمال، فالحديث يظهر أن أفعال الخير الثلاثة مجتمعة هي المشكّلة لمعنى الرباط؟.

3-2 ما دلّ فيه الوصف على منزلة الصّلاة:

لمّا أشارت الآيات السّابقة إلى ما يتعلّق بأصل الحكم في إقامة الصّلاة وما ينجرّ عنها من واجبات وسنن، أضيف إلى هذا الحكم وصف لازم يبيّن أنّ ليس كلّ مصلّ هو مقيم لها، على ما بيّنته الآيات السابقة في وجوب أدائها، وكذلك كان الشأن مع من أقامها وحرص عليها؛ فالوصف ظاهر في الحالتين إيجابا وسلبا، قال تعالى: ﴿إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ﴾[1]، فلو تمّت العودة إلى المعاجم لاستُبعدت أغلب آراء الفقهاء الذين يقيّدون النّص بما لهم من حديث شريف أو حكم فقهي استنبطه المجتهدون عند قراءتهم للنّص الشريف بظاهر لفظه أو بخفي معناه، فمادّة (د و م) في المعاجم تحيل على معان أهمّها: السكون وامتداد الزّمان على الشيء، والتحليق في الهواء والتأني في الأمر واللّزوم[2]، وقد تضمّن بيت لكعب بن زهير (ت 26هـ)[3] معنى السكون حيث عبّر عليه بقوله (من الوافر):

تُجِيشُ علينا قِدرُهم فنُدِيمُها ونفْثَؤها عنّا إذا حَمْيُها غلا[4]

فغليان القدر لا يسكّنها إلاّ إطفاء النّار عنها أو صبّ الماء عليها، فتسكن حركة الاضطراب، فأين هذا المعنى اللّغوي من قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ﴾، لو لم يعط بعد آخر للصّلاة عند الخشوع فيه، حيث تكون السّكينة والوقار على مؤدّيها حينما يطيلها ولا يسرع في تأديتها، فهذا أحد الأوجه اللّغوية التي إن أرادها الفقيه وجد لها صدى في النّص، إذا ما ابتغى لها تخريجا لمقتضى من مقتضيات المعاني الخفيّة، والقياس على ذلك وارد في بقيّة الأوجه، وإن كان أوضحها اللّزوم وطول الثّبات عليها[5]، ومنه استنبط المجتهدون معنى المحافظة الذي لم يرد صراحة في المعاجم، إلاّ أنّ ثمّة آية أخرى سبقت في الذكر الحكيم

---

(1) المعارج22-23

(2) الصحاح: الجوهري4/ 1560

(3) هو كعب بن زهير بن أبي سلمى المازني، أبو المضرّب المتوفّى نحو26هـ شاعر عالي الطبقة من أهل نجد. له شهرة في الجاهلية والإسلام. هجا النبيّ ﷺ ثم جاءه مستأمنا وقد أسلم فعفا النبي ﷺ عنه وخلع عليه بردته، كان أبوه وأخوه بجير وابنه عقبة وحفيده العوّام شعراء؛ ينظر ترجمته: الشعر والشعراء 1/ 160، والأغاني17/ 87-97.

(4) ديوان كعب بن زهير، تحقيق:علي الفاعور، ص 148، دط، 1997، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(5) فاختيار ابن العربي أنّ المعنى في الآية جامع لكلّ شيء يدلّ على المحافظة على الصّلاة وعلى مواقيتها وعلى فرضها ونفلها؛ ينظر أحكام القرآن: ابن العربي1/ 4310

أشارت إلى صفة المحافظة على الصلاة في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴾[1]، فدلّ عموم المحافظة على الصّلاة بأنّه لفظ جامع يندرج ضمنه فعل الدّوام الذي لا يرتبط إلاّ بالصّلاة نفسها عند إقامتها دون سوابقها ولواحقها[2]، وهذه العلاقة بين الدّوام والمحافظة لا يستهجنها المعنى اللّغوي سواء كان منفردا أو ضمن سياق، والدّليل أنّ هذا التركيب قد تكرّر هو نفسه في سورة المعارج بصيغة الإفراد حيث قال عزّ وجل: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴾[3]، إلاّ أنّ المفارقة في تحديد المعاني عند المجتهدين تكمن في ربطهم العلاقة بين الدّوام والالتفات لكي يتسنّى لهم تفسير قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴾[4]، حيث استفاضوا في نقل معنى الالتفات من الدّوام إلى السهو، وأوردوا رأيا لعقبة بن عامر الجهني[5] يرى فيه أنّ الدّوام في آية المعارج يعني عدم الالتفات في الصلاة[6]، لأنّ ذلك شاغل عنها يلهي القلب عن إدراك حقيقة الآداء في هذه العبادة، وعدم الإدراك في الصّلاة لفعل من أفعالها أو كلّها يسمّى سهوا، ودرجات السّهو تختلف باختلاف المعاني اللّغوية لهذا اللّفظ الذي يفيد النسيان والغفلة وذهاب القلب إلى غيره والسكون واللّين والسهولة والخفاء[7]؛ قال أبو العتاهية (ت211 هـ)[8] (من المنسرح) يشخّص معنى من هذه المعاني:

الصَّمْتُ، في غَيرِ فكرَةٍ، سَهْوٌ، وَالقَولُ، في غَيرِ حِكمَةٍ، لَغْوُ[9]

أي أنّ الصمت إذا لم يصاحبه تدبّر وتفكّر فهو شرود وغفلة وذهول، شأن المصلي الذي يشرد في صلاته بأن يصرف ذهنه إلى أشياء أخرى تنسيه ما هو فيه من عبادة، حتّى أنّه لا يذكر عدد ما صلّى وما قرأ.

---

(1) المؤمنون9

(2) مفاتيح الغيب: الفخر الرازي8/ 263

(3) المعارج 34

(4) الماعون5

(5) هو عقبة بن عامر بن عبس بن عمرو بن عدي بن عمرو بن رفاعة بن مودوعة بن عدي بن غنم بن الربعة بن رشدان بن قيس بن جهينة الجهني الصحابي المشهور، روى عن النبيّ كثيرا، روى عنه جماعة من الصحابة والتابعين منهم ابن عباس وأبو أمامة وجبير بن نفير، وهو أحد من جمع القرآن، مات في خلافة معاوية، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع 2/ 272 والإصابة: ابن حجر4/ 520.

(6) جامع البيان: الطبري29/ 80

(7) ينظر:العين: الخليل4/ 71 واللّسان: ابن منظور14/ 406

(8) هو إسماعيل بن القاسم بن سويد العيني العنزي أبو اسحاق الشهير بأبي العتاهية، المتوفى سنة211هـ، ينظر الشعر والشعراء: ابن قتيبة2/ 779 وطبقات الشعراء: أبو العباس عبد الله بن المعتز، تحقيق: صلاح الدين الهواري، ص208، ط1، 2002، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان.

(9) ديوان أبي العتاهية، تحقيق: شكري فيصل، ص478، دط، 1965، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، سوريا.

لهذا استخلص الفقهاء عدّة أحكام في مسألة السّاهي الذي يخطأ متعمّدا أو تلهو نفسه، وكلّها مظاهر من مظاهر السّهو، لها ما يجبرها في الصّلاة ويصحّحها وأعلى درجات السّهو أن يكون المصلّي قد خرج من عبادته دون أن يعي آثار فعله، فتجب في حقّه إعادة الصّلاة إذا لم يستطع مراجعة نفسه ويتحقّق من نوعية أخطائه وزلاته التي نتجت عن سهوه، فتعدّد الأحكام يمكن أن يزيد ويتنوّع إذا لم يحدث الفصل بين معاني تكاد تكون متطابقة كالسّهو والنّسيان والغفلة؛ قال أبو هلال العسكري (ت400هـ)[1]: (الفرق بين النّسيان والسهو أنّ النّسيان إنّما يكون عمّا كان، والسّهو يكون عمّا لم يكن. تقول: نسيت ما عرفته ولا يقال: سهوت عمّا عرفته، وإنّما تقول: سهوت عن السّجود في الصّلاة، فتجعل السّهو بدلا عن السّجود الذي لم يكن، والسّهو والمسهوّ عنه يتعاقبان. وفرق آخر أنّ الإنسان إنّما ينسى ما كان ذاكرا له، والسّهو يكون عن ذكر وعن غير ذكر؛ لأنّه خفاء المعنى بما يمتنع به إدراكه، وفرق آخر وهو أنّ الشيء الواحد محال أن يسهى عنه في وقت ولا يسهى عنه في وقت آخر، وإنّما يسهى في وقت آخر مثله، ويجوز أن ينسى الشيء الواحد في وقت ويذكره في وقت آخر، أمّا الفرق بين السّهو والغفلة؛ أنّ الغفلة تكون عمّا يكون والسّهو يكون عمّا لا يكون. تقول: غفلت عن هذا الشيء حتّى كان، ولا تقول: سهوت عنه حتّى كان، لأنّك إذا سهوت عنه لم يكن، ويجوز أن تغفل عنه ويكون، وفرق آخر أنّ الغفلة تكون عن فعل الغير، تقول: كنت غافلا عمّا كان من فلان، ولا يجوز أن يسهى عن فعل الغير)[2]. فكلّ الأعراض والأحوال تنتاب المصلّي الذي لا يجتمع شتات قلبه وذهنه عند الإقبال على هذه العبادة، وله بعد ذلك إن مرّ بحال من هذه الأحوال أن يبني حكما يترتّب عن نسيانه أو غفلته أو سهوه هذا عند القيام للصّلاة، أمّا إذا تمّ الرّبط بينها وبين متمّماتها كالوضوء مثلا، فإنّ دائرة كثرة الأحكام تتّسع عند الاحتكام إلى معنى من معاني كلّ لفظ من الألفاظ السّابقة، وهذا ما سيتّضح عند تناول بقيّة متعلّقات الصّلاة وما يرتبط بها من نوافل وأذكار وأماكن عبادة في المباحث الآتية من هذا الفصل.

---

(1) هو الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحي بن مهران العسكري أبو هلال الشاعر الأديب الناثر الفقيه، المتوفى 400هـ، من آثاره: جمهرة الأمثال وكتاب الصناعتين، ينظر ترجمته: إنباه الرواة: القفطي4/ 189 وبغية الوعاة: السيوطي2/ 329

(2) الفروق اللّغوية: أبو هلال الحسن بن عبد اللّه بن سهل العسكري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ص111-112، ط2، 2003، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

المبحث الثاني

أحكام الطهارة

قلّما انفصلت العبادة البدنية والروحية عن الطّهارة الحسيّة والمعنويـة لكونهمـا في مقدّمـة تخليص البدن وباطنه من كلّ درن يحول دون التقرّب من المعبود، حتّى وإن لم يكن على سبيل الحقيقـة عنـد أولئـك الذين أشركوا، لأنهم عند تقرّبهم من الآلهة ابتغاء الزلفى والحظوة التي تكون في العادة طلبـا لمنـافع دنيويـة، فهؤلاء المشركون يحاولون أن يخلصوا الدّعاء بتنقية خوالج أنفسهم من أيّ شيء يمكن أن يحول دون استجابة دعواهم، ولم يكن عادة اعتماد الطّهارة بنوعيها سلوك كلّ عابد في الدّيانات القديمة، لوجود مـن اعتقـد بـأنّ عدم التطهّر والنّظافة شكل من أشكال الترفّع عن زينة الدّنيا وزخرفها، فالتجرّد التامّ للعبـادة عنـدهم كـان يمثّل منحى آخر من مناحي الزهد المفرط الذي يستبعد كلّ ما بيد النّاس من غير العبّـاد، بمـا في ذلـك نظافـة البدن، ولا تتحقّق طهارة الباطن عندهم إلاّ إذا ما انسلخوا عن واقع ما يعيشه بقيّة النّاس.

ولم تتغيّر هذه الصورة إلاّ بعد مجيء الإسلام الذي أعاد للعبادة جوهرها الذي يقـوم علـى طهـارة النفس والبدن معا، لتكتمل صورة العابد المتجرّد لربّه، لأنّ العابد في هذه الحالة قبل أن يرى في نـوع عبادتـه أصلا في القرب إلى الله، فإنّه يعدّ الطّهارة شكلا من أشكال العبادة التي تدلّ على تمام التجرّد من كـلّ دنـس مادي أو معنوي، لهذا قال ﷺ: (لا يحافظ على الوضوء إلاّ مؤمن)[1]، فقد أطلق اسم الإيمـان علـى المحـافظ على الوضوء، والوضوء من أجزاء الإيمان، فيتّضح من خلال هذا النّص أنّ العبادة ليـست وحـدها موجبـة للطّهارة، بل إنّ الوضوء مثلا وهو أحد مظاهرها يمكن أن يستقلّ بوصفه وجها من أوجه العبادة، كذلك إذا داوم عليه المرء واحتسب فيه الأجر، وممّا يؤكّد حقيقة شرف الطّهارة في عبادات الإسلام قوله ﷺ: (الطهور شطر الإيمان والحمد لله تملأ الميزان، وسبحان الله والحمـد لله تمـلآن أو تمـلأ مـا بـين الـسماوات والأرض، والصلاة نور والصدقة برهان والصبر ضياء، والقرآن حجة لـك أو عليـك، كـل النـاس يغـدو فبـايع نفـسه فمعتقها أو موبقها)[2]، فأما الطهور المراد به الفعل فهو مضموم الطاء على المختار، ويجـوز فتحهـا، وأصـل الشطر النصف، واختلف في معنى قوله ﷺ: (الطهور شطر الإيمان)، فقيل معناه أن الأجر فيه ينتهى تضعيفه إلى نصف أجر الإيمان، وقيل معناه أن الإيمان يجُبُّ ما قبله مـن الخطايـا، وكـذلك الوضـوء لأن الوضـوء لا يصح إلا مع الإيمان، فصار لتوقفه على الإيمان في معنى الشطر، وقيل المراد بالإيمان هنا الصلاة كما قـال الله

---

(1) صحيح ابن حبان3/ 312

(2) صحيح مسلم1/ 203

تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[1]، والطهارة شرط في صحة الصلاة فصارت كالشطر، وليس يلزم في الشطر أن يكون نصفا حقيقيا، وهذا القول أقرب الأقوال، ويحتمل أن يكون معناه أن الإيمان تصديق بالقلب وانقياد بالظاهر، وهما شطران للإيمان، والطهارة متضمنة الصلاة فهي انقياد في الظاهر والله أعلم[2].

ولّما كانت الطّهارة وجها من أوجه العبادة، بل ومقدّمة أساسا لصحّة العبادة نفسها فإنّها شكّلت محضن خلاف في فهم أحكامها المستنبطة من الذكر الحكيم عند قراءة لفظ الطّهارة ومتعلّقاته؛ كالغسل والمسح والتيمّم وغيرها من مظاهر النّظافة التي تحقّق مفهوم الطّهارة الحسيّة، لأنّ هذه الألفاظ على تباينها في المعاني المعجمية يضمّها حقل دلالي واحد، فإذا ما ذكرت الطّهارة تبادر إلى الذهن كلّ لفظ من هذه الألفاظ حيث يومئ كلّ واحد منها إلى معنى مغاير أصله ما عليه كلام العرب نثر وشعرا، عند إطلاقه في مقامات مختلفة بحسب حاجتهم للمعنى المراد، الذي لو لم يكن متعدّدا لما حدث خلاف في الفهم انطلاقا من النّص أوّلا، حيث مرجعية اللّغة عند التحاكم إليها، ثمّ الخلاف بالعودة إلى الآثار من آيات يشرح بعضها بعضا، أو أحاديث يمكن أن تكون عند أحد الفقهاء ولم تبلغ غيره، فيتغيّر الحكم الفقهي بذلك، فهذه الأسباب تكاد تكون رئيسة في باب الخلاف الفقهي، إلاّ أنّ الخلاف اللّغوي بين المجتهدين في فهم النّصوص هو محلّ الدّراسة في هذا البحث في أكثر من موضع، حيث إنّ كل تباين في أيّ حكم فقهي لا بدّ أن تستفتى فيه اللّغة أوّلا لمعرفة دورها في تحديد الدّلالة، ومن بعده المفهوم الذي تنبني عليه القاعدة الفقهية.

1- مشروعية الوضوء:

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾[3]؛ لقد تضمّن هذا الخطاب وجها من وجوه بيان الإيجاز بحذف الجمل؛ حيث حذف السبب وأقيم المسبّب مقامه دالاّ عليه، والمعنى (إذا أردتم)[4]، وقد بيّن سبحانه وتعالى أهمّ أركان الوضوء التي بسقوط واحد منها يبطل الوضوء أصلا، الذي هو شرط من شروط الصّلاة، لأنّ المؤمن يتطهّر به من الحدث الأصغر ويزيل صغائر الذنوب، وهذه الأحكام المذكورة في الآية هي التي تعدّ من

---

(1) البقرة143

(2) شرح النووي على صحيح مسلم: أبو زكرياء يحي بن شرف بن مري النووي3/ 200، ط2، 1392هـ دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(3) المائدة6

(4) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: يحي بن حمزة العلوي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، 1/ 52، ط1، 2002، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

الواجبات، ممّا يدلّ على أنّها أحكام قارّة، والمؤمن المتمثّل لهذا الأمر والمطبّق لأحكامه يكون على غير ما يكون عليه الكافر يوم القيامة، فكلّ عضو من أعضائه يضيء له دربه في ظلمات الطريق إلى الحشر، كما أنّ التزامه الوضوء في عبادته يدلّ على كمال طهارته وحبّه للنّظافة التي تميّز الإنسان عن غيره، في سلوك حضاري ينشده النّاس في حياتهم.

وقد ذكر العلماء أنّ هذه الآية من أعظم آيات القرآن الكريم مسائل وأكثرها أحكاما في العبادات، وقال بعضهم: إنّ فيها ألف مسألة، وأشار ابن العربي إلى أنّ جماعة من أصحاب مذهبه اجتمعوا بمدينة السّلام فتتبّعوا معاني الآية قصد استخراج أحكامها الألف فلم يظفروا إلا بثمانمائة مسألة[1]، وسواء أدرك العلماء من قبل العدد المشار إليه أو قاربوه، فإنّ ذلك يدلّ على عمق قراءتهم اللّغوية والفقهية والأصولية لكلّ نصّ أرادوا استنباط أحكامه التشريعية، وكان هذا دأبهم عند دراسة أيّ نصّ بما في ذلك نثر العرب وشعرهم، وإن حظي القرآن عندهم بأوفر نصيب في التحليل لأنّه مصدر التشريع الديني والدنيوي، فإذا أرادوا أن يقرأوا آية كهذه المثبتة في هذا العنصر، أبانت قراءاتهم عن دقّة في التّحليل بدءا بالمراجعة اللّغوية التي تنطلق من أداة الشرط التي تفتح لفعلها مجالا واسعا للتأويل، قبل أن يرد جوابها الذي لا يكون أقلّ شأنا في التأويل من فعل الشرط لاحتوائه على ألفاظ محدودة العدد، إلاّ أنّها غزيرة من حيث تنوّع المعاني والأحكام، فقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾يستوجب ملاحظة أيّ قيام مقصود في هذا اللّفظ، لاسيما إذا ما ارتبط بالصّلاة التي لا تؤدّى في الغالب إلاّ والمرء منتصب، فلو تمّ أخذ اللّفظ على ظاهره لكان الوضوء واجبا أداؤه أثناء إتيان الصّلاة، فيجتمع السّبب والمسبّب في وقت واحد، وقد بيّنّا فيما ذكرنا سابقا من معاني القيام: الوقوف والثبات واللّزوم والمحافظة والإصلاح والعزم على الشيء، فأيّ معنى من هذه المعاني أجدر بأن يقدّم على أنّه المراد في تأدية فعل الشرط عند قوله (إذا قُمْتُمْ)، فالمقصود إذا بالقيام إلى الصّلاة إرادة القيام إليها من إطلاق المسبب وإرادة السبب، كما أشرنا إلى ذلك آنفا، وإنّما وجب تأويل القيام بإرادته لأنّه لو بقي على حقيقته لزم تأخير الوضوء ووجوبه عن القيام إلى الصّلاة والاشتغال بها، وهو باطل بالإجماع، وليس المراد بالقيام انتصاب القامة، وإنّما المراد به الاشتغال بأعمال الصّلاة؛ أي إذا أردتم ذلك فاغسلوا[2]، وهل ينشأ محض الإرادة عند نية القيام فحسب لوجود عزم آخر على الفعل حال القعود والاضطجاع؟ فعلى المعنى المشار إليه وهو نيّة الوضوء لأداء الصّلاة متى ثبتت في النّفس فلا يُؤبه للهيئة التي يكون عليها المتوضيء، لأنّه لو غسل الأعضاء قبل الصّلاة قاعدا أو مضطجعا لكان قد خرج من العهدة، قال الرازي: (بل المراد إذا شمرتم للقيام إلى الصّلاة وأردتم ذلك، وهذا وإن كان مجازا إلاّ أنّه مشهور

---

(1) أحكام القرآن: ابن العربي2/ 47

(2) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السايس، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، 1/ 348، ط1، 2001، مؤسسة المختار، القاهرة، مصر.

متعارف)[1]، ويقصد بعبارة ما كان مجازا الاستعداد الحاصل عند التأهب للصلاة، فهو أشبه بالتشمير الدالّ على الجدّ والحزم، فالقيام وفق هذه الدّلالة مرتبط بعلاقة الشرط بالمشروط.

فإذا كانت هيئة القيام لا تلزم صاحبها عند الوضوء بأيّ هيئة، لأنّ هذا اللّفظ ورد بمعنى النيّة والعزم[2]، فمتى يتعيّن فعل الوضوء، هل عند دخول وقت كلّ صلاة، أم أنّ وضوءا واحدا يجزئ عن غيره إذا لم يحدث المرء؟ أم أنّ الحدث وحده يكون موجبا للوضوء؟ أم أنّ القيام هنا يعني اجتماع شتات النّفس كاملا عند انتقالها من حال النّوم إلى حال اليقظة؟ والنوم مظنّة الحدث، فهذه الصورة تعبّر عن مظهر تامّ من مظاهر القيام، لأنّه انتقال من حالة غير واعية إلى أخرى موجبة للامتثال إلى الأحكام الشرعية، فكلّ هذه الأسئلة تفرّعت عن قرينة العموم في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ﴾، فلم يتحدّد من ظاهر المنطوق وقت الوضوء أهو في سائر الأوقات بما فيها تلك التي تؤدّى فيها الصّلاة، أم أنّ حكم وجوبه يسقط ليتزحزح إلى المندوب والمستحبّ فيما ولي الصّلاة التي توضأ لأجلها المرء؟ وهل يشمل ذلك النّوافل التي يشملها حتما لفظ الصّلاة؟ فعندها ينشأ وجه آخر للخلاف كما هو معروف في مسألة التيمّم التي سيأتي توضيحها، لأنّها تختلف بين ما هو نفل وما هو فرض. فالفقهاء على تباين في مسألة التيمّم هل تؤدّى به فريضة دون نافلتها، أم أنّه تؤدّى به نافلة دون فريضتها إذا ما سبقتها؟ لأنّ حكم الأصل إذا وليه الفرع ليس كمثل الفرع إذا وليه أصله، وهل يجوز عندهم مثلا الجمع بين الفريضة والنافلة بتيمّم واحد؟ فهذه أوجه خلافية تكاد تكون نفسها عند قراءة الفقهاء لنصّ هذه الآية عند قوله تعالى: (ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ)، فظاهر الآية وجوب الوضوء على كلّ قائم إليها إن لم يكن محدثا، كما أشرنا إلى ذلك آنفا، إلاّ أنّ الفقهاء على خلاف ذلك؛ لهذا قالوا إنّ الخطاب للمحدثين للإجماع على أنّ الوجوب لم يكن إلاّ عليهم، ولأنّ في الآية ما يدلّ عليه، فإنّ التيمّم بدل عن الوضوء وقائم مقامه، وقد قيّد وجوب التيمّم في الآية وجود الحدث، وهو يدلّ على أنّ الأصل مقيّد بوجوب الحدث ليتأتّى أن يكون البدل قائما مقام الأصل، ولأنّ الأمر بالوضوء نظير الأمر بالاغتسال، وهو مقيّد بالحدث الأكبر في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾، فيكون نظيره وهو الأمر بالوضوء مقيّدا بالحدث الأصغر[3]. فالإجماع عند الفقهاء في هذه المسألة قائم أساسا على قياسين؛ قياس على التيمّم وآخر على الغسل، غير أنّ حالة كلّ منهما لها من الخصوصية ما يجعلهما وجها فارقا أكثر منه جامعا؛ فهما في حقيقة وجودهما قياس على الوضوء بوصفه الأصل[4]، حتّى وإن كان قياس الأصل على الفرع جائز في

---

(1) مفاتيح الغيب: الفخر الرازي4/ 297

(2) إذا كان القيام بمعنى النيّة فهي واجبة في الطهارة عند المالكية وقد خالفهم أبو حنيفة والإمام الأوزاعي ينظر آيات الأحكام: ابن العربي2/ 48

(3) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السّايس2/ 349

(4) روضة الناظر وجنة المناظر: ا بن قدامة المقدسي، 1/ 319.

العربية وله أدلّته [1]، إلاّ أنّ مرجعية الإجماع عند الفقهاء لم تؤخذ من النّص على إطلاقه بل اجتمع لديهم الدّليل [2] من السنّة النبوية في نحو قوله عليه الصلاة والسلام: (من توضأ على طهر كتب له عشر حسنات) [3]، وهناك رواية أخرى عنه ﷺ أنه: (كان يتوضأ لكل صلاة فلما كان عام الفتح صلى الصلوات كلها بوضوء واحد) [4]، وهذا النّص يمكن أن ينسلخ عنه خلاف آخر من حيث كونه دليلا في حدّ ذاته، إذ يمكن أن يكون الحدث غير موجب للطّهارة إذا لم تكن الطّهارة شرطا لإقامة الصّلاة، فالصّلاة هي السبب، ثمّ إنّ الحدث عندها في حكم تحصيل الحاصل، أمّا أن ترتبط الصلاة بالحدث فهذا ممّا لا يستسيغه العقل [5]. فليس كلّ ما يرد في نصوص العربية من ألفاظ لا بدّ أن يكون مرتبطا ارتباطا وثيقا بمن قبله وبعده، بل إنّ اللّفظ وحده يمكن أن يكون وحدة دلالية قادرة على أن تفعّل معنى واسعا لا حدود له، بل إنّ روافده من المعاني تكاد أن تكون بعدد روافد نصّ كامل، والدّليل على ذلك أنّ الخلاف بين الفقهاء في تحكيم اللّغة لم يتوقف عند لفظ القيام وما هو المراد منه، بل امتدّ ليشمل كلّ لفظ من ألفاظ نصّ الآية في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ فلفظ (اغسلوا) ليس على ظاهر في إطلاقه، أي أنّه غير واضح الدّلالة في النّص، لأنّ الغسل في لغة العرب يعني التطهير والتنقية؛ قال ابن فارس: (غسل الغين والسين واللام أصلٌ صحيح يدلُّ على تطهير الشّيء وتنقِيَته. يقال: غَسَلتُ الشَّيءَ غَسْلاً، والغُسْلُ الاسم، والغَسُول: ما يُغسَل به الرَّأس من خِطْميّ أو غيره؛ قال عبد الرحمان بن دارة [6] (من الطويل) :

---

(1) ينظر: الاقتراح: جلال الدّين السيوطي ص61، والقياس في النّحو (مع تحقيق باب الشّاذ من المسائل العسكريات لأبي علي الفارسي): من إلياس، ص77، ط1، 1985، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(2) أورد الشيخ علي السايس قراءة قرآنية وعدّها من الشواذ على أنها دليل على كون المقصود بالخطاب هم المحدثون وهي (إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون): تفسير آيات الأحكام:السايس 2/ 349 ، ولم نعثر على هذه القراءة الشاذة فيما هو متوافر من كتب القراءات بين أيدينا.

(3) سنن الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، تحقيق: احمد شاكر وآخرون1/ 87، دط، دت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان. مسند عبد بن حميد: أبو محمد عبد بن حميد بن نصر، تحقيق: صبحي البدري السامرائي ومحمد خليل الصعيدي ص271، دط، 1988، مكتبة السنة، القاهرة، مصر.

(4) المستدرك على الصحيحين: الحاكم النيسابوري1/ 258 ، ولفظ الحديث عند ابن خزيمة: (أن رسول الله ﷺ كان يتوضأ ثم كل صلاة، فلما كان يوم الفتح توضأ ومسح على خفيه وصلى الصلوات بوضوء واحد، فقال له عمر :يا رسول الله إنك فعلت شيئا لم تكن تفعله قال إني عمدا فعلته يا عمر)، ينظر صحيحه، 1/ 90.

(5) أحكام القرآن: ابن العربي2/ 51

(6) هو عبد الرحمن بن مسافع بن دارة وقيل بل هو عبد الرحمن بن ربعي بن مسافع بن دارة شاعر إسلامي، ينظر ترجمته: الأغاني: الأصفهاني21/ 235

فيــا لَيْــلَ إنَّ الغِســلَ مــا دُمْــتِ أيِّمــا　　　علــيَّ حــرام لا يَمَـــسُّنِيَ الغِســلُ[1]

أي لا أُجامع غيرها، فأحتاج إلى الغِسل طمعاً في تزوّجها)[2]، وقال ابن منظور: (والغَسُول: الماء الذي يُغْتسل بـه، وكـذلك المُغتَسَل. وفي التنزيـل العزيـز: ﴿ ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَٰذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ ﴾[3]؛ والمُغْتَسَل: الموضع الذي يُغْتسل فيه، وتصغيره مُغَيْسِل، والجمع المَغَاسِلُ والمَغَاسِيل)[4]، وفي الحـديث: (وضـعت لـه غُسْلَه من الجنابة)[5]. قال ابن الأثير: (الغُسْلُ، بالضم، الماء القليل الذي يُغْتَسل بـه كالأُكْـل لـما يؤكـل)[6]. فظاهر المعنى اللّغوي يدلّ على أنّ الغسل يكون بالماء مطلقا، وإن وجدت في حياة العـرب أشـياء تـستخدم معه إذا كان المغسول من العسير تنظيفه؛ قال عنترة (ت22ق. هـ)[7] معبّرا عن المعنى الأوّل (من الطويل):

وَيَمْنَعُنـــا مـــنْ كـــلِّ ثَغْـــرٍ نخافُـــهُ　　　أَقَـــبُّ كَـــسِرْحانِ الأبـــاءَةِ ضـــامرُ
وكـــلُّ سَـــبوحٍ في الغُبـــارِ كأنهـــا　　　إذا اغْتَـــسَلَتْ بالمـــاءِ فَتخـــاءُ كاســـرُ[8]

فلمّا كان الغسل سلوكا يعبّر عن الإزالة والتخلّص من أشياء يكـره المـرء أن تتعلّـق بـه حـسيّا أو معنويا، فقد ورد في شعر العرب ما يدلّ على الغسيل المعنوي نحو قول أبي دلامة الأسدي[9] (من البسيط):

اخطَــاكَ مــا كُنْــتَ تَرْجُــوهُ وتأمُلُــهُ　　　فاغْـسِلْ يَـدَيْكَ مِـنَ العبّـاسِ باليـاسِ

---

(1) البيت في الجمل: أبو الحسين أحمد ابن فارس بن زكريا، تحقيق: محمد طعمة، ص501، ط1، 2005، دار إحيـاء الـتراث العربي، بيروت، لبنان. واللّسان: ابن منظور11/ 494

(2) المقاييس في اللّغة: ابن فارس4/ 424

(3) ص42

(4) لسان العرب11/ 494.

(5) النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير3/ 367

(6) المصدر نفسه 3/ 367

(7) عنترة بن عمرو بن شداد بن عمرو بن قراد بن مخزوم بن عوف العبسي، من أهل نجد أشهر فرسان العـرب في الجاهليـة ومن شعراء الطبقة الأولى توفي نحو 22 ق هـ نحو600م، ينظر ترجمته: طبقـات فحـول الـشعراء: ابـن سـلام1/ 152، والشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 243.

(8) ديوان عنترة بن شداد، تحقيق: بدر الدين حاضري ومحمد حمامي، ص 60، ط1، 1992، دار الشرق العربي، بـيروت، لبنان.

(9) هو أبو دلامة زند بن الجون مولى بني أسد، كان منقطعا إلى أبي العبّاس السفّاح، ينظـر ترجمتـه: الـشعر والـشعراء: ابـن قتيبة2/ 764، الأغاني: الأصفهاني6/ 254.

واغسِلْ يَدَيْكَ بأُشْنَانٍ فَأَنْقِهِمَا   مِمَّا تُؤَمِّلُ مِنْ مَعْرُوفِ عبَّاس[1]

فالغسيل في البيتين معناه مجازيّ يدلّ على طلب التخلي والترك لقلّة المعروف والإحسان، فلو كان المعنى اللّغوي صريحا على ظاهره لما اختلف الفقهاء عند قوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾، فابن العربي يرى أن الغسل لا يجزئ إلاّ إذا رافقه دلك وعرك؛ لأنّ إفاضة الماء على الجسد أو العضو دونهما لا يعني أنّ عملية الغسل قد تمّت[2]، وقد أيّدته كتب اللّغة في هذا المعنى،

قال الفيروز آبادي (ت817هـ)[3]: (غَسَلَ يَغْسِلُ: ضَرَبَ فأَوْجَعَ، والتَّغْسِيلُ: المُبالَغَةُ في غَسْلِ الأَعْضاءِ)[4]، فماذا تعني المبالغة في التغسيل إن لم تكن مع إمرار اليد وحكّ المغسول بالماء قصد إزالة ما يمكن أن يعلق بالشيء، قال نشوان بن سعيد الحميري (ت573هـ)[5]: (غسل الشيء غسلا إذا أجرى عليه الماء ودلكه)[6]، فهذا التفسير اللّغوي يعضّد ما ذهب إليه ابن العربي عند قوله على حكم الغسل وكيفيته؛ أي أنّه لا يتمّ إلاّ بماء يرافقه الدّلك والعرك، ولم ينشأ هذا الخلاف لولا وجود رأي آخر ينسب إلى أبي حنيفة والشافعي يريان فيه أنّ الغَسل هو إفاضة الماء على البدن أو العضو ، و الدّلك في ذلك مندوب لا غير[7]، فإن لم يكن ذلك حقيقة في الغَسل فكيف نفهم قول قيس بن الملوح (من الطويل):

يكادُ فَضِيضُ الماءِ يخدِش جِلْدَها   إذا اغْتَسَلَتْ بالماءِ مِنْ رِقَّةِ الجِلْدِ[8]

---

(1) البيت في ديوانه، تحقيق: رشدي علي حسن، ص73، دط، 1985، دار صادر، بيروت، لبنان.

(2) أحكام القرآن: ابن العربي2/ 52.

(3) هو محمد بن يعقوب بن محمد، أبو طاهر، مجد الدين الشيرازي، الفيروز آبادي، المتوفى817هـ من آثاره: (بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز)، (البلغة في تاريخ أئمة اللّغة)، (القاموس المحيط)؛ ينظر ترجمته: بغية الوعاة1/ 273، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي7/ 126.

(4) القاموس المحيط: الفيروز آبادي3/ 583.

(5) هو نشوان بن سعيد بن سعد بن أبي حمير بن عبيد بن القاسم بن عبد الرحمن بن مفضل بن إبراهيم ابن سلامة بن أبي حمير الحميري ينتهي نسبه إلى القيل الحميري حسان ذي مراثد، لغوي مجتهد توفي 537هـ ينظر: ترجمته: بغية الوعاة: السيوطي2/ 312 ومقدمة تحقيق معجم شمس العلوم ودواء العرب من الكلوم نشوان بن سعيد الحميري، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري وآخرون، ط1، 1999، دار الفكر، دمشق، سورية.

(6) المصدر نفسه 8/ 495.

(7) ينظر رأي الحنفية في أحكام القرآن: الجصاص2/ 418 ورأي الشافعية في: أحكام القرآن: عماد الدين بن محمد الطبري المعروف بإلكيا الهراسي، 3/ 31، ط1، 2001، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(8) ديوان قيس بن الملوّح ص70.

فالشاعر رأى أنّه اغتسال ولم يكن فيه دلك، لأنّ صاحبته تتأثّر بالماء إذا صبّته على جلدها فما بالك لو أتبعت ذلك بالدّلك والعرك، لأدّى ذلك إلى هلاكها وظهور ندوب بعيدة الغور من الجرح.

فلو تمّ تجاوز الخلاف في معنى الغسل أهو بإفاضة الماء وإمرار اليد دون دلك ، أم أنّه لا يتحقّق إلا بالعرك؟ فإنّ ذلك لا يفضي إلى سدّ منافذ الخلاف عند الفقهاء الذين ما إن يتحلّلون من خلاف بدليل من أدلتهم النقلية والعقلية إلاّ وينتقلون إلى مظهر آخر من مظاهر التباين، وإن كان تباينهم تباين تنوّع في الغالب الأعمّ لا تباين تضادّ[1]، فالآية محلّ الدّراسة كانت بالنّسبة إليهم معترك اجتهاد واختلاف في كلّ لفظة من ألفاظها بما في ذلك حروفها، ففعل الغسل لا يكون إلاّ مع شيء مغسول، وأوّل ما أمر به سبحانه وتعالى أن يغسل الوجه، فأين بقيّة المغسولات في الوضوء الذي تعارف عليه المسلمون، إذ لم تذكر الآية مضمضة الفم وتنظيف الأنف استنشاقا واستنثارا، وهذه السنن عادة ما تسبق غسل الوجه، لكنّ الملاحظ أنّ الفم والأنف محلّهما الوجه من الباطن والخارج، فكان بذلك منطوق الآية أدلّ على أنّ غسل الوجه يستوجب غسل ما به جميعا، ولكن ما هو الوجه في لغة العرب؟ وأين ترتسم حدوده من خلال المعاني التي حدّوها به؟ قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: (والوَجْهُ والجِهَةُ بمعنًى، والهاء عوضٌ من الواو. والمُوَاجَهَةُ: المقابلةُ (...) والوَجْهُ: مُسْتَقْبَلُ كلّ شيءٍ. (...) توجهوًا إليك، يعني: ولّوا وُجُوهَهم إليك. والتَّوجُّه: الفعل اللاّزم. والوُجاهُ والتُّجاه: ما استقبل شيءٌ شيئاً. تقول: دارُ فلانٍ تُجاه دارِ فلانٍ. والمواجَهةُ: استقبالُك الرَجلَ بكلامٍ. أو وَجْه)[2].

وعند ابن فارس : (وجه: الواو والجيم والهاء أصلٌ واحد يدلُّ على مقابلةٍ لشيء. وَالوجه مستقبلٌ لكل شيء، يقال وَجْه الرّجلِ وغَيره، وربّما عُبّر عن الذات بالوَجْه؛ وتقول: وَجْهي إليك)، قال الشاعر (من السبيط):

أستغفِرُ اللّهَ ذَنْباً لستُ مُحْصِيَهُ ربُّ العِبادِ إليه الوَجْهُ والعَمَلُ[3]

وَواجهتُ فلانًا: جعلتُ وجهي تِلقاءِ وجهِه. وَالوِجهة: كلُّ موضعٍ استقبلْته، قال الله تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾[4]. وَوجَّهت الشَّيءَ: جعلتُه على جهة، و يقال: قعدتُ وُجَاهَكَ و وِجَاهَكَ، أي قُبالتك)[5]. فالمعنى اللّغوي كما أظهرته المعاجم لم يبيّن من الوجه إلاّ سحنته التي يقابل بها،

(1) اختلاف التنوّع هو الذي أفرز المذاهب الفقهية التي مثّلت شكلا من أشكال التيسير والمرونة في هذه الشريعة.

(2) العين: الخليل4/ 66

(3) البيت في كتاب سيبويه1/ 37 و خزانة الأدب: عبد القادر البغدادي3/ 111.

(4) البقرة148

(5) المقاييس: ابن فارس6/ 88

ولم تشر المعاني اللّغوية إلى حدوده، لأنّ الوجه بهذا المعنى هو كلّ ما قابل الإنسان عكس الباطن، لهذا كان القصد في الجهة عندما يتّجه المرء معنى واردا من معاني كلمة (وجهـ)، قال الحطيئة (ت45هـ)[1](من الطويل):

تشاغل لَمّا جِئْتُ في وَجْهِ حاجتي ... واطرقَ حتّى قلتُ قد مات أو عَسَى[2]

وممّا أورده الشعراء في معنى الوجه على جهة الحقيقة العرفية التي ترتسم في الذّهن عند ذكر هذا اللّفظ قول بشر بن أبي خازم (من الوافر):

وأفْلَتَ حاجِبٌ فَوْتَ العَوَالِي ... عَلَى شَقَّاءَ تَلْمَعُ في السَّرَابِ
وَلَوْ أدرَكْنَ رَأسَ بَنِي تَمِيمٍ ... عَفَرْنَ الوَجْهَ مِنْهُ بِالتُّرَابِ[3]

لكنّ هذا المعنى معروف متداول لا يمكن الاعتماد عليه في تأسيس أحكام شرعية تترتّب عن مفهومه وحدوده، وهذا ما أدّى إلى خلاف بين الفقهاء عند قراءتهم لقوله تعالى: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾، فمنهم من أخذ بظاهر المعنى اللّغوي وعدّ الوجه كلّ ما ظهر للعيان دون الباطن ممّا يقابل به غيره، ومنهم من جعل الوجه مشتملا على ما ظهر من الأعضاء وما خفي منها والتي تقع في حدوده، لأنّ حدّ الوجه عند الفقهاء يبدأ من جهة الطول من مبتدأ سطح الجبهة إلى منتهى اللّحيين، ومن جهة العرض من الأذن إلى الأذن[4]، وهذا التنصيص على الحدود المذكورة لم يرد إلاّ عند الفقهاء، لهذا كان إيراد مثل هذا الاجتهاد محض تفاوت في إدراك معنى لم يرد في اللّغة، وكان هذا سببا إضافيا لإمكانية بروز أشكال كثيرة ومتنوّعة من أوجه الخلاف، ولا عبرة بقول ابن العربي الذي أورد المعنى اللّغوي للوجه، وقال بأنّ الوجه أبين من أنّ

---

(1) هو جرول بن أوس بن مالك العبسي، أبو مليكة شاعر مخضرم، أدرك الجاهلية والإسلام، كان هجاء عنيفا، لم يكد يسلم من لسانه أحد. هجا أمّه وأباه ونفسه، توفي سنة45هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي1/ 104 والشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 310.

(2) ديوان الحطيئة، تحقيق: نعمان طه، ص250، ط2، 1986، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.

(3) ديوان بشر بن أبي خازم ص155.

(4) ينظر: أحكام القرآن: محمد بن إدريس الشافعي، جمع الإمام أبو بكر البيهقي، تقديم: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، حقّقه: عبد الغني عبد الخالق، 1/ 32، ط2، 2006، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. ونيل المرام في تفسير آيات الأحكام: محمد صديق حسن خان القنوجي، تحقيق: إبراهيم إسماعيل القاضي وآخرون، 2/ 37، ط1، 1998، دار الحرمين، القاهرة، مصر.

يبيّن بل وأوضح من أن يوضّح، غير أنّ الفقهاء أشكلت عليهم منه ستة معان [1]، إذ كيف يستقيم أن يختلف العلماء حول شيء وصف بأنّه أوضح من أن يوضّح وأبين من أن يبيّن، فهذه حقيقة الشمس في رابعة النّهار التي لا مراءاة في وضوحها، أمّا في مسألة الوجه فالاختلاف بيّن كما ذكر ابن العربي نفسه، إذ إنّ الفقهاء تنازعوا الرأي في ستة أشياء علّقوا على إثرها الحكم الفقهي وهي: الفم والأنف والعين، حيث رأى المالكية والشافعية عدم وجوب غسلها بل إنّ غسلهما من سنن الوضوء [2]. وخالفهم الحنابلة إذ قالوا بالوجوب [3]، لأنهم رأوا ان هذه الأعضاء من الوجه وتندرج ضمن معناه الواسع، أمّا الأحناف فلم يروا الوجوب في غسلها إلاّ في الوضوء الأكبر (أي الغسل) [4]، وهذه دائرة خلاف لم تنشأ إلاّ بعموم لفظ الوجه، فكما هو ملاحظ فإنّ هذه الأعضاء وجب غسلها عند بعضهم ولم يكن ذلك كذلك عند الآخرين؛ فالذين قالوا بوجوب غسل الفم والأنف والعين استثنوا العين لأنّها محل الضرر والعنت يؤذيها الماء عند دخوله فيها، هذا هو فيما هو متعيّن بالتّشخيص في أعضاء الوجه البارزة؛ قال عنترة (من البسيط):

أنا المِزْبَرُ إذا خَيلُ العِدى طَلَعَتْ ... يومَ الوَغَى ودِماءُ الشُّوسِ تندفقُ
ما هَبَسَتْ حَومةَ الهَيْجاءِ وجهَ فتىً ... إلاّ ووجْهي إليها باسمٌ طلِقُ [5]

فبهذا الرسم الذي وضّحه الشاعر في بيتيه تتعيّن الأعضاء التي يبدو عليها ملامح التجهّم والعبوس، وعكسها عند الطّلاقة والتبسّم؛ فيكون ذلك باديا في العينين والفم وصفحة الوجه كلّها. فكان ذلك دليلا على أنّها من الوجه عند أولئك الذين أوجبوا غسلها، أمّا فيما عدى هذه الأعضاء من شعر الذّقن والعذار [6]، وشعر الرأس المنحدر على الوجه والمقصود به النّاصية التي تكون مقدّمة للرأس ومنتهى حدود الوجه، فالخلاف في غسل هذه المواضع خلاف كبير يبدأ من غسل الظاهر وينتهي بتخليل منابت

---

(1) أحكام القرآن: ابن العربي2/ 53

(2) أحكام القرآن: ابن فرس الأندلسي، تحقيق: منجية بنت الهادي النفري السوايحي2/ 364، ط1، 2006، دار ابن حزم، بيروت، لبنان. وأحكام القرآن: إلكيا الهراسي3/ 36

(3) أحكام القرآن: ابن العربي2/ 53 والكافي: موفّق الدّين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، 1/ 57، دط، 1997، دار هجر، الجيزة، مصر.

(4) أحكام القرآن: الجصاص2/ 458.

(5) ديوان عنترة بن شداد ص 76.

(6) العذار عند أهل اللّغة والفقه: هو الشعر النابت المحاذي للأذنين بين الصدغ والعارض، وهو أوّل ما ينبت للأمرد غالبا، والشارب والعذار كلاهما من شعر الوجه، لكنّهما يختلفان في موضعهما من الوجه. والجمع: عذارير؛ ينظر: معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: محمود عبد الرحمن عبد المنعم، 2/ 485، دط، دت، دار الفضيلة، القاهرة، مصر.

الشعر، فإن تجاوز الشّعر حدود الوجه تحت الذّقن وهو ما يعرف باسترسال اللّحية، فالخلاف أكبر من أن يحاط به، لكون اللّحية ليست من الوجه كلّها منبتها ومسترسلها في عرف بعضهم، أو أنّ منبتها فقط من الوجه عند بعضهم الآخر. واتّسعت دائرة الخلاف عندهم لأنّهم تصوّروا ما لم يكن على أنّه أصل موجود قبل الظهور وبعده؛ حيث إنّهم تصوّروا الحكم انطلاقا من وجوب الوضوء على الطّفل المكلّف بالصّلاة ولم يظهر في وجهه شعر اللّحية، فكان هذا بالنسبة إليهم أصل الوجه الذي أمر بغسله، وما طرأ عليه بعد ذلك فهو في حكم المندوب غسله لا وجوب فيه، وأخذ غير هؤلاء بالرأي الذي يرى بأنّ الفرع يأخذ حكم الأصل. وشعر اللّحية منبته من الوجه لا يستقلّ عنه، فبانفصال شعر اللّحية عن الوجه تنعدم عنه الحياة، شأنه في ذلك شأن شعر الرأس الذي سيأتي توضيح مسائل الخلاف فيه عند الحديث عن مسحه في الوضوء.

وقد حوت الآية محلّ الدّراسة أعضاء أخرى عدّت من الأركان في الوضوء المجمع عليها في نصّ الآية . وذلك عند احترام التّرتيب المشار إليه؛ فبعد الوجه يأتي غسل اليدين، غير أنّ اليد في الآية لم تأت مستقلّة عن غيرها من الأعضاء ، بل ذكرت معها المرافق، والرّابط بينهما كان حرفُ الجرّ الذي يحتمل في ذاته عدّة معان[1]، فقوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ بيّن أنّ اليد من الأعضاء الواجب غسلها في الوضوء، وقد حصل خلاف بين العلماء في دخول المرفق في وجوب الغسل؛ حيث يرى أهل الظاهر والمتأخرون من أصحاب مالك (ت179هـ)[2] وزفر (ت158هـ)[3] من الحنفية أنّ المرفق لا يدخل في

(1) ذكر النحاة لحرف الجرّ ثمانية معان هي: انتهاء الغاية في الزمان والمكان ، المصاحبة أي بمعنى مع، التبيين، موافقة اللاّم، الظرفية أي بمعنى في، موافقة مِن ، موافقة عند، التوكيد وهي الزائدة؛ ينظر. كتاب معاني الحروف: أبو الحسن علي بن عيسى الرّماني، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، ص115، ط3، 1984، دار الشروق، جدّة، السعودية. وينظر الجنى الدّاني في حروف المعاني: الحسن بن قاسم المرادي، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، ص385، ط1، 1973، المكتبة العربية، حلب، سوريا.

(2) هو مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر أبو عبد الله الأصبحي المدني، أحد الأئمة الأربعة الأعلام، وإليه تنسب المالكية، ولد بالمدينة عام93هـ وبها طلب العلم وروى الحديث عن كبار التابعين ، جمع الحديث في الموطأ، وروى له أصحاب السنن الستة، كان معظما للحديث محبا للسنة؛ يتظر ترجمته: وفيات الأعيان4/ 135، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب مالك: القاضي عياض بن موسى بن عياض، دتح، 1/ 102، دط، دت، دار مكتبة الحياة ، بيروت، لبنان. و الديباج المذهب: ابن فرحون1/ 82.

(3) هو زفر بن الهذيل بن قيس العنبري، من تميم، أبو الهذيل، فقيه كبير، من أصحاب الإمام ابي حنيفة، أصله من أصبهان، أقام بالبصرة، وولي قضاءها وتوفى فيها سنة158هـ وهو أحد العشرة الذين دوّنوا الكتب، جمع بين العلم والعبادة، وكان من أصحاب الحديث فغلب عليه الرأي، وكان يقول: نحن لا نأخذ بالرأي ما دام أثر، وإذا جاء أثر تركنا الرأي، ينظر ترجمته: الإرشاد في معرفة علماء الحديث: أبو يعلى القزويني 1/ 219، وطبقات الفقهاء: أبو إسحاق الشيرازي ص141.

وجوب الغسل، بينما ذهب الجمهور إلى وجوب إدخاله، ومنهم أبو حنيفة ومالك والشافعي وعطاء (ت114هـ)[1] وإسحاق بن راهويه (ت238هـ)[2].

إنّ (إلى) في قوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ دالّة على انتهاء الغاية المكانية[3] لأنّها كما تكون للغاية الزمانية تكون للمكانية أيضا، وقد احتجّ الفريق الأوّل بأنّ أكثر النّحاة قد رجّحوا عدم دخول ما بعدها فيما قبلها عند عدم القرينة[4]، لأنّ ما كان غاية للشيء كان خارجا عنه ، فلا تدخل في وجوب غسل اليد لأنّها غاية الغسل. أمّا الجمهور فقد احتجّوا بما يأتي:

- إنّ ما بعد (إلى) داخل في حكم ما قبلها، وتقرير أكثر النّحاة عدم دخول ما بعد الغاية فيما قبلها ليس حكما عامّا في كلّ موطن، فهي هنا ممّا تدخل فيه؛ لأنّ من النّحاة من يرى دخوله إذا كان من جنسه، ومنهم سيبويه والمرفق من جنس اليد[5]، ولذلك لم يدخل ما بعدها فيما قبلها في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[6] لأنّ اللّيل ليس من جنس النّهار[7].

- قد تطلق اليد في اللّغة ويراد بها من أطراف الأصابع إلى المنكب[8]، وبما أنّ المرفق يشمله اللّفظ فإنّ التّحديد ب (إلى) جاء لإسقاط ما وراء المرافق من حكم الغسل، فكأنّه اقتطع من اليد للغسل من حدّ المرافق فتكون داخلة في الحكم[9]، وعلى هذا تكون الغاية قد بيّنت المتروك من اليد لا المغسول[10].

---

(1) هو عطاء بن أسلم أبي رباح، أبو محمّد من خيار التّابعين، من مولّدي الجَنَد باليمن معدود في المكيّين، سمع عائشة وابن عباس وأبا هريرة وأم سلمة وأبا سعيد، وممن أخذ عنه الأوزاعي وأبو حنيفة، توفي بمكّة سنة114هـ ينظر ترجمته: المعين في طبقات المحدّثين: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق: همام عبد الرحمن سعيد، 1/ 40، ط1، 1404هـ دار الفرقان، عمان، الأردن. و تذكرة الحفّاظ: الذهبي1/ 92.

(2) هو إسحاق بن راهويه بن مخلّد من بني حنظلة من تميم، عالم خرسان في عصره، طاف البلاد لجمع الحديث، وأخذ عنه أحمد والشيخان، استوطن نيسابور وتوفي بها سنة 238هـ ينظر ترجمته: سير اعلام النبلاء: الذهبي11/ 369، تهذيب التهذيب: ابن حجر العسقلاني، 1/ 216، دتح، دط، 1325هـ حيدر آباد، الهند.

(3) ينظر الهامش319 من هذا الفصل

(4) الجنى الداني: المرادي ص385.

(5) الكتاب: سيبويه 4/ 231

(6) البقرة187.

(7) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ابن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد محي الدّين عبد الحميد، 1/ 70، ط1، 1999، المكتبة العصرية، صيا، بيروت، لبنان.

(8) المصباح المنير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقريّ، ص404، دط، 2003، دار الحديث، القاهرة، مصر.

(9) أحكام القرآن: الجصاص2/ 428

(10) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي6/ 86.

وقد رجّح هذا ابن هشام [1] (ت761هـ) بتوجيه آخر: حيث جعل (إلى) متعلّقة بمحذوف تقديره (أسقطوا)، وقد أجمعوا على أنّ الإسقاط يبتدئ من مناكب اليد لا من الأنامل ثمّ ينتهي إلى المرافق بدلالة (إلى)، وبما أنّ الغالب عنده أنّ (إلى) لا يدخل ما بعدها فيما قبلها، لم تدخل المرافق في إسقاط الغسل عنها بل بقيت في حكم ما أمر بغسله [2].

ولكن لم لا تستغلّ المعاني الأخرى لحرف الجرّ (إلى) كأن تكون بمعنى (مع)، فيضمّ المرفق إلى اليد احتياطا في الإتيان بالوجه الذي أرادته السنّة، وهذا ما رآه جمهور الفقهاء وذلك لاعتمادهم الحجج الآتية:

إنّ (إلى) قد ترد في اللّغة بمعنى (مع) إذا ضممت بها شيئا إلى شيء، مثل قوله تعالى: ﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ﴾ [3] أي: مع قوّتكم، وقوله: ﴿كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ [4] أي: مع الله.

وقد قال بهذا الكوفيون وكثير من البصريين [5] لوروده عن العرب، فقد قالوا في المثل: (الذودُ إلى الذود إبلٌ) [6]، أي: مع الذود [7]. قال امرؤ القيس (من الطويل):

لَـهُ كَفَـلٌ كالـدِّعصِ لَبّـدهُ النَّـدى ... إلى حـارِكٍ مِثْـلِ الغَبِـيطِ المُـذَأَّبِ [8]

أي مع حارك [9]، حيث تناوب الحرفان الوظيفة الدّلالية فحلّت (مع) مكان (إلى) ، وإن كان الاستعمال يقتضي وضع (إلى) مكانها على الحقيقة، إلاّ أنّ تقديم الوظيفة الدّلالية أولى من تقديم الوظيفة

---

(1) هو أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري، المتوفى سنة761هـ من آثاره: (مغني اللبيب عن كتب الأعاريب)، (عمدة الطالب في تحقيق تصريف ابن الحاجب)، (شرح التسهيل)، ينظر ترجمته: بغية الوعاة: السيوطي 2/ 68، وشذرات الذهب: ابن العماد الحنبلي6/ 191.

(2) مغني اللّبيب: ابن هشام2/ 122.

(3) هود52

(4) الصف14

(5) معاني القرآن: الأخفش 1/ 174.و الصاحبي: ابن فارس ص179. وشرح المفصّل: موفق الدّين أو البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي، تحقيق: إميل بديع يعقوب، 4/ 463، ط1، 2001. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

(6) ينظر جمهرة الأمثال: أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، 1/ 462، ط2، 1988، دار الفكر، بيروت، لبنان.ومجمع الأمثال: الميداني 1/ 277.

(7) معاني الحروف: الرماني ص115.

(8) ديوان امرئ القيس ص64

(9) الأزهية في علم الحروف: علي محمد الهروي، تحقيق: عبد المعين الملوحي، ص283، دط، 1971، مطبوعات مجمع اللّغة العربية، دمشق، سوريا.

النحوية لأنها يمكن أن تتعارض مع قاعدة ما، أمّا الوظيفة الدّلالية فالسياق كفيل بترشيحها وترشيد كيفية استخدامها.

وقد نقل الغزالي عن سيبويه احتمال كون (إلى) في هذه الآية للجمع إذ قال: (وقال سيبويه: ظاهره للتحديد، ويحتمل الجمع كقوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾)[1].

فعلى هذا تكون (إلى) في الآية بمعنى (مع) أي: وأيديكم مع المرافق، وتكون المرافق داخلة مع الأيدي في الغسل، وقد صرح ابن يعيش (ت643 هـ)[2] بذلك حيث قال: (فأمّا قول من جعلها بمعنى مع وبمعنى غيرها من الحروف فيحتجّ بقوله تعالى: ﴿مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾[4] ويحمل عليه قوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾)[5].

من النحاة من يرى دخول ما بعد (إلى) في حكم ما قبلها مطلقا سواء أكان من جنسه أم لا[6]. وهذا يقوي ما ذهب إليه الجمهور من دخول المرفق.

إن انتهاء الغاية قد يلابس موضعا من المواضع، فيكون ذلك الموضع نهاية للغاية بسبب تلك الملابسة، وقد لابس انتهاء الغسل المرفقين فكانا نهاية له، والمراد بالملابسة أن يكون ذلك الموضع صالحا لانتهاء الغاية به، والمرفقان صالحان لانتهاء الغسل عندهما لإمكان غسلهما؛ قال ابن يعيش: (وتحقيق ذلك أنّها لانتهاء غاية العمل، كما أن (من) لابتداء غاية العمل، إلاّ أنّه قد يلابس الابتداء موضعا من المواضع فيكون من أجل تلك الملابسة ابتداء للغاية، وقد يلابس انتهاء الغاية موضعا من المواضع فيكون من أجل تلك الملابسة انتهاء للغاية، وذلك نحو: خرجت من بغداد إلى الكوفة، فعلى هذا يكون المرفقان داخلين في الغسل في قوله اللّه عزّ وجل: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾)[7].

---

(1) المنخول من تعليقات الأصول: أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو، ص93، ط1، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(2) هو أبو البقاء موفق الدّين يعيش بن علي بن يعيش بن أبي السّرايا المتوفى643هـ من آثاره: (شرح التصريف الملوكي)، (شرح المفصّل)، ينظر ترجمته: إنباه الروّاة: القفطي4/ 45، وإشارات التعيين في تراجم النحويين واللّغويين: عبد الباقي اليماني، تحقيق: عبد المجيد دياب، ص388، ط1، 1406 هـ، مطبوعات مركز الملك فيصل للبحوث والدّراسات الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية.

(3) الصف14

(4) النساء2

(5) شرح المفصل: ابن يعيش8/ 15

(6) مغني اللبيب: ابن هشام1/ 70

(7) شرح المفصل: ابن يعيش8/ 14-15

ورد في السنة أنّه ﷺ فيما رواه جابر: (كان يدير الماء على مرفقيه)[1]، وهذا نصّ صريح في أنّه كان يعمّمهما بالغسل[2]، ممّا يدلّ على أنّ اليد المشار إليها في نصّ الآية لم يكن المرفق ليحدّها عند بعضهم الذين أخذوا بمعناها اللّغوي الذي امتدّ ليشمل منتهى الأنامل وأعلى العضد، فهي بهذا الامتداد تشتمل على الأصابع والكفّ والذراع والمرفق[3] والعضد والمنكب، فمن تجاوز في وضوئه المرفق فقد عمّم الماء على العضد وهذا ما أثر عن أبي هريرة (ت57هـ)[4] في رواية أبي حازم[5] الذي قال: (كنت خلف أبي هريرة وهو يتوضأ للصّلاة، فكان يمدّ يده حتّى يبلغ إبطه)[6]، وهناك أثر في صفة وضوء عثمان ﷺ حيث كان يغسل يديه إلى المرفقين حتى يمسح أطراف العضدين[7]، فمثل هذا الأثر وما قبله يمكن أن يكون المعنى اللّغوي سندا لهما عند الاعتماد على إطلاق لفظ اليد، التي تعني في اللّغة كما قال الفيروز آبادي: (اليَدُ: الكَفُّ، أو من أطْرافِ الأصابعِ إلى الكَتِفِ)[8]، وحدّها ابن سيّده بقوله: (اليد: الكف)[9]، و لم يخرج عن

---

(1) سنن البيهقي الكبرى: البيهقي، 1/ 56.

(2) ينظر الدّراسة الوافية التي عقدها الأستاذ عبد القادر عبد الرحمن السعدي حول المعاني التي استفاد منها الفقهاء عند قراءتهم للآية السادسة من سورة المائدة وكيف أنّهم اختلفوا أكثر ما اختلفوا في معنى حرف الجر (إلى)، يراجع كتابه: أثر الدّلالة النحوية واللّغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، ص101-106، ط1، 2000، دار عمّار، عمّان، الأردن.

(3) المرفق في اللّغة هو مَوْصِلُ الذراع في العَضُد وسميّ كذلك لأنه يرتفق عند الاتكاء عليه ينظر الصّحاح: الجوهري4/ 1224. قال الأعشى: (من البسيط) موضّحا هذا المعنى:

نَامَ الخَلِيُّ، وَبِتُّ اللّيْلَ مُرْتَفِقَا ... أرْعَى النجومَ عَمِيداً مُثْبَتاً أرِقَا

والبيت في ديوانه ص127

(4) هو الصحابي عبد الرحمن أبو عبد الله بن صخر الدوسي، الإمام الفقيه المجتهد المتوفّى 57هـ كني أبا هريرة لأنه وجد هرّة فحملها في كمّه، أسلم في السنة السابعة من الهجرة وشهد خيبرا ولزم الرسول ﷺ وكان أحفظ الصّحابة، ينظر ترجمته؛ معجم الصحابة: ابن قانع1/ 194 والإصابة: ابن حجر4/ 316.

(5) هو أبو حازم عوف بن الحارث بن عوف وهو أبو قيس بن أبي حازم؛ ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع2/ 304، والإصابة: ابن حجر4/ 701.

(6) الإلمام بأحاديث الأحكام: ابن دقيق العيد، تحقيق: حسين إسماعيل الجمل1/ 71، ط2، 2002، دار ابن حزم، بيروت، لبنان..وفي رواية مسلم زيادة هذا نصّها: (فقلت له يا أبا هريرة القول لأبي حازم ما هذا الوضوء؟ فقال يا بنى فروخ أنتم ههنا لو علمت أنكم ههنا ما توضأت هذا الوضوء. سمعت خليلي ﷺ يقول تبلغ الحلية من المؤمن حيث يبلغ الوضوء)، ينظر صحيح مسلم 1/ 219.

(7) سنن الدراقطني: أبو الحسن علي بن عمر الدراقطني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، 1/ 83، دط، 1966، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(8) القاموس المحيط: الفيروز آبادي4/ 470

(9) المحكم والمحيط الأعظم: ابن سيده 9/ 363

هذا الوصف عندما ذكر أعضاء الإنسان في المخصّص[1]، قال الشنفرى (ت 70 ق. هـ)[2](من الطويل):

وإنْ مُـدَّتِ الأيْـدِي إلى الـزادِ لم أكُـنْ　　بـأعْجَلِهِمْ إذ أجْـشَعُ القَـوْمِ أعْجَـلُ[3]

فممّا لا شكّ فيه أنّ كفّ اليد لا يتناول ما يتناوله إلاّ إذا كان باقي اليد من ذراع ومرفق وعضد دافعا له ليكون امتدادا للوصول إلى ما أراده المتناول، فاليد في البيت تشمل المعنيين اللّغويين اللّذين أشار إليهما الفيروز آبادي ومن قبله ابن سيّده، فلو لم يكن المرفق حدّا في نصّ الآية لاتّسعت دائرة الخلاف في أسفل اليد، أي كفّها لن تصل إلى ما بعد المرفق كما فهم ذلك أبو هريرة وعثمان رضي الله عنهما، وهما من فصحاء العرب الذين جاؤوا في عصور الاحتجاج.

وقد حفظت الآية في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ترتيب فرائض الوضوء فبعد أن ذكر سبحانه وتعالى ما يجب غسله أتى بعده بما يجب مسحه؛ وهو الرأس حيث قال: (وامسحوا برءوسكم)، فلئن كان المسح في لغة العرب عكس الغسل، أي أنّه لا يكون إلاّ بإمرار اليد (على الشيء السائل أو المتلطخ، تريد إذهابه بذلك كمسحك رأسك من الماء وجبينك من الرَّشْح)[4]، قال كعب بن زهير (من مجزوء الكامل):

مَـسَح النَّبِـيُّ جَبِينَـهُ　　فلـه بيـاضٌ بالخُـدُودْ
وبوَجْهِـهِ دِيبَاجَـةٌ　　كَـرمُ النُّبُـوةِ والجُـدُودِ[5]

فهو بذلك ليس محلّ خلاف، بل الخلاف في الممسوح نفسه وهو الرأس، الذي لم ينعقد الإجماع حول المقدار الذي يجب مسحه منه، وهل الرأس هو العضو الذي يشمل أعضاء بما في ذلك أعلاه الذي فيه منبت الشعر، فيكون بذلك أي الشعر حدّا فاصلا لبدايته ومنتهاه عند إطلاق هذا اللّفظ، وهذا ما أوجب

---

(1) المخصص: أبو الحسين علي بن إسماعيل ابن سيّده، تقديم: خليل إبراهيم جفّال، 1/ 143، ط1، 1996، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(2) هو عمرو بن مالك الأزدي المتوفى نحو 70 ق .هـ شاعر جاهلي يماني، من فتاك العرب وعدائيهم، يضرب به المثل في سرعة العدو، وهو صاحب (لامية العرب)، ينظر ترجمته: الأغاني: الأصفهاني21/ 197، وخزانة الأدب: البغدادي3/ 343.

(3) ديوان الشنفرى، تحقيق: طلال حرب ص58، ط1، 1996، دار صادر، بيروت، لبنان.

(4) لسان العرب: ابن منظور 2/ 593.

(5) ديوان كعب بن زهير ص191

خلاف الفقهاء في المقدار الواجب مسحه انطلاقا من المعاني التي ضمّنها الفقهاء حرف (الباء) في قوله: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾؛ حيث ذهب فريق منهم إلى أنّ الواجب مسح جميع الرأس، ومن هؤلاء الإمام مالك واحمد بن حنبل [1]، ورأى أبو حنيفة أنّ الواجب مسحه من الرأس هو الربع أو مقدار ثلاثة أصابع [2]، ورأى غيره ممّن قالوا بعدم استيعاب الرأس كلّه عند المسح أنّ الواجب هو ما يصحّ إطلاق اسم المسح عليه، ولو مسح شعرة واحدة، ومنهم الشافعي الذي يرى أنّ مسح اليسير من الرأس يجزئ [3].

أمّا حجج الفريق الأوّل فتتمثّل فيما يلي:

أنّ الباء زائدة والمراد امسحوا رؤوسكم، وقد أجاز النّحاة مجيئها زائدة للتأكيد، وذكروا لزيادتها ستة مواضع من بينها؛ زيادتها في المفعول كهذه الآية [4]، وكقوله تعالى: ﴿رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ [5] أي: طفق يمسح السوق، وكقوله أيضا: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا﴾ [6]، وقوله: ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِن طُورِ سَيْنَاءَ تَنبُتُ بِالدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِّلْآكِلِينَ﴾ [7] في قراءة من قرأها بضم تاء المضارعة أي أنّها من أنبت [8]، ونقل أبو حيان (ت754هـ) [9] عن سيبويه والفراء (ت207هـ) [10] أن العرب تقول: حزّ رأسه وبرأسه ويريدون معنى واحدا [11]، فلمّا جاز كون الباء الدّاخلة على الرؤوس زائدة، كان الأمر بالمسح متسلطا على جميع الرأس.

---

(1) المغني: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي 1/ 93، ط1، 1405هـ دار الفكر، بيروت، لبنان.

(2) احكام القرآن: الجصاص 2/ 428

(3) أحكام القرآن: الشافعي ص32 واحكام القرآن: إلكيا الهراسي 38-39

(4) شرح المفصّل: ابن يعيش 8/ 138، الجنى الدّاني: المرادي ص113، مغني اللبيب: ابن هشام الأنصاري، 1/ 99-100.

(5) ص33

(6) مريم25

(7) المؤمنون20

(8) وقرأ بهذا الوجه ابن كثير وأبو عمرو و الجحدري ويعقوب الحضرمي وروح والحسن وسلام وسهل ورويس وابن محيصن واليزيدي؛ ينظر معجم القراءات: عبد اللطيف الخطيب 6/ 160.

(9) هو أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيّان أثير الدّين الأندلسي، المتوفى سنة 745هـ من آثاره: (ارتشاف الضرب)، (البحر المحيط)، (التذييل والتكميل)، ينظر ترجمته: البلغة: الفيروز آبادي ص184، وطبقات النحويين واللغويين: الزبيدي ص289.

(10) هو أبو زكريا يحي بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء، وهو من أئمة الطبقة الثالثة في المدرسة الكوفية، المتوفى 207هـ من آثاره: الجمع والتثنية في القرآن، الحدود، معاني القرآن، ينظر ترجمته؛ مراتب النحويين: أبو الطيب ص105، وطبقات النحويين واللّغويين: الزبيدي ص131.

(11) البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، 4 / 190.

- يجوز أن تكون الباء للإلصاق فيكون المراد إلصاق الفعل وهو المسح بالمفعول وهو جميع الرأس، لأنّ الرأس يتناول جميع ما يطلق عليه هذا اللّفظ، وقد رجّح الإمام ابن تيمية هذا المعنى للباء في دلالتها على استيعاب الرأس كلّه بالماء؛ وذلك لأنّ الأمر بالمسح يقتضي وجود شيء ممسوح به ، كما أنّ الأمر بالغسل يقتضي وجود شيء مغسول به، فلو قال: امسحوا رؤوسكم، لأجزأ إمرار اليد على الرأس من غير شيء، لكن دخلت الباء لتضمن المسح معنى الإلصاق، أي إنّكم تلصقون برؤوسكم شيئا بهذا المسح، وذلك الشيء هو الماء، فكأنّه قال: وامسحوا برؤوسكم الماء[1].

إنّ الباء إن دخلت هنا كما في آية التيمّم التي هي قوله تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُ﴾[2]، فكما أنّ آية التيمّم لا تدلّ على مسح بعض الوجه كذلك آية الوضوء لا تدلّ على مسح بعض الرأس بل على جميعه[3].

في حين اعتمد الفريق الثاني الحجج الآتية:

- إنّ الباء في الآية تحتمل معنيين:

أوّلهما:التبعيض فتكون بمنزلة (من) التبعيضية، وقد أثبت لها هذا المعنى الكوفيون والأصمعي وأبو علي الفارسي (ت377 هـ)[4] وابن مالك (ت672هـ)[5]، كقوله تعالى: ﴿عَيۡنٗا يَشۡرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفۡجِيرٗا﴾[6]

---

(1) مجموعة الفتاوى: تقي الدين أحمد بن تيمية، اعتنى بها وخرّج أحاديثها: عامر الجزّار وأنور الباز، 21/ 73-76، ط3، 2005 ، دار الوفاء، القاهرة، مصر.

(2) المائدة6

(3) مجموعة الفتاوى: ابن تيمية21/ 74.

(4) هو أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الفسويّ نسبة إلى مدينة من إيران، من أعلام الطبقة العاشرة في المدرسة البصرية، المتوفى سنة377هـ، من آثاره: (الحجّة)، (المسائل الحلبيّات)، (المسائل الشيرازيات)، ينظر ترجمته: طبقات النحويين واللغويين: الزبيدي ص120، تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين: أبو المحاسن المفضل التنوخي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ص26، دط، 1981، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعوديّة.

(5) هو عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجياني جمال الدين المتوفى672هـ من آثاره: (الألفية في النحو)، (التسهيل وشرحه)، (لامية الأفعال)؛ ينظر ترجمته: إشارات التعيين: عبد الباقي اليماني، ص320، والبلغة في تاريخ أئمة اللّغة: الفيروز آبادي ص165.

(6) الإنسان 6

أي منها[1]. ونحو قول أبي ذؤيب (ت27هـ)[2] (من الطويل):

شربن بماء البحر ثم ترفّعت   متى لجج لهن نئيجُ[3]

وإنما احتملت التبعيض في هذه الآية؛ لأنّ قول القائل: مسحت بيدي الحائط، يعلم منه أنّ المسح إنما تحقّق ببعض الحائط لا بجميعه، فيكون المراد: امسحوا بعض رؤوسكم وقد بيّنت السنة ذلك حيث ورد عن النبي ﷺ أنّه مسح في وضوئه على ناصيته والناصية تعادل ربع الرأس[4].

ثانيهما: الإلصاق؛ لأنّ هذا المعنى أجمع عليه النّحاة، وهو معنى لا يفارقها كما قال ابن هشام[5]، وعلى هذا خصّها سيبويه به فقال: (وإنّما هي للإلزاق والاختلاط)[6]، وعدّه أصل معانيها فقال: (وما اتّسع من هذا في الكلام فهذا أصله)[7]، وقال المرادي (ت:749هـ)[8]: (ردّ كثير من المحققين سائر معاني الباء إلى معنى الإلصاق)[9]، ولمّا كانت (الباء) في هذه الآية تحتمل هذا المعنى، كان الواجب مسح ربع الرأس، وإنّما قدّر بالربع لأنّ المسح آلته اليد، فإذا ألصقت بالرأس أخذت ربعه.

أمّا الفريق الثالث فاعتمدوا الحجة الآتية:

---

(1) ينظر: شرح التسهيل: ابن مالك، تحقيق: عبد الرّحمن السيّد ومحمد بدوي المختون، 1/ 145، ط1، 1990، دار هجر، القاهرة، مصر . والجنى الداني: المرادي ص106-107

(2) هو خويلد بن خالد بن محرث بن زبيد بن مخزوم بن صاهلة بن كاهل بن الحارث تميم بن سعد بن هذيل بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار وهو أحد المخضرمين ممن أدرك الجاهلية والإسلام وأسلم فحسن إسلامه، كان راوية لساعدة بن جؤية الهذلي، خرج مع عبد الله بن الزبير في مغزى نحو المغرب فمات فدلاّه عبد الله بن الزبير في حفرته، ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: لابن قتيبة2/ 639.والأغاني: أبو الفرج الأصفهاني6/ 279.

(3) البيت في أدب الكاتب: ابن قتيبة ص408 والخصائص: أبو الفتح عثمان ابن جني، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، 2/ 85، ط2، 2003، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(4) ينظر صحيح: ابن حبان4/ 172، والمنتقى: أبو محمد عبد الله بن علي بن الجارود، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، 1/ 32، ط1، 1988، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، لبنان.

(5) مغني اللّبيب: ابن هشام1/ 95-98

(6) الكتاب: سيبويه 4/ 217

(7) الكتاب: سيبويه 4/ 217

(8) هو بدر الدين الحسن بن قاسم بن عبد الله بن علي يرجع نسبه إلى قبيلة مراد، المتوفى سنة749هـ، من آثاره: (الجنى الداني في حروف المعاني)، (شرح الألفية)، (شرح التسهيل)، ينظر ترجمته: بغية الوعاة: السيوطي1/ 517.

(9) الجنى الداني: المرادي ص108

إنّ (الباء) للتبعيض ولكنّ اللّفظ في الآية جاء مطلقا عن التقييد بجزء من أجزاء الرأس، فعلى هذا يكفي في المسح أدنى ما يتناوله اللّفظ ولو كان قليلا، وصار هذا القول كقول القائل: مسحت يدي بالمنديل، فإنّه يكفي لتحقيق هذا المسح مسح اليد بجزء من أجزاء المنديل [1]، فما اختلف فيه الفقهاء لم يكن إلاّ استنساخا من اختلاف النّحاة أنفسهم الذين احتكموا إلى آرائهم في معاني (الباء) [2]، فكانت اللّغة بذلك ملجئا لكلّ من أراد أن يوسّع دائرة الاجتهاد ويقحم رأيا جديدا.

فتعدّد الآراء كثيرا ما يكون عند احتمال اللّفظ اللّغوي لعدّة معان، وهذا ما هو ملاحظ من خلال تحليلنا لجمل الآيات التي سبق عرضها، ففي آية المائدة التي نحن بصدد تتبّع معانيها اللّغوية وكيف أثّرت في اختلاف المجتهدين وأدّت إلى تعدّد الأحكام الفقهية نجد العضو في قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ محدّدة نهايته بالكعب كما كانت الحال مع اليد حينما حدّدت بالمرفق، لكن هذا التحديد لم يشفع لظاهر النّص، فالرّجل في لغة العرب تشمل منتهى الأصابع وأعلى الفخذ [3]، فكلّ هذا يصدق على اسم هذا العضو؛ قال قيس بن ذريح (ت68 هـ) [4] (من الطويل):

إذا خَدِرَتْ رِجْلِي تَذَكَّرْتُ مَنْ لَهَا فَنَادَيْتُ لُبْنَى باسْمِهَا وَدَعَوْتُ [5]

فالرِّجلُ إذا خدرت شمل ذلك أعلاها وأسفلها، فدلّ ذلك على أنّ العرب إذا أطلقت لفظ الرجل عنت به الأصابع والقدم والكعبين والساق والركبة والفخذ، لهذا وجد من تجاوز الكعبين [6] في وضوئه طلبا للتحجيل وأخذا بمبدأ الاحتياط في العبادات وحرصا على نيل عظيم الأجر، إلاّ أنّ الكعب لم

---

(1) مفاتيح الغيب: الرازي4/ 304، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: أبو الفضل شهاب الدّين الألوسي، تحقيق: محمد احمد الأمد وعمر عبد السلام السلاّمي6/ 333، ط1، 1999، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(2) ينظر تفصيل هذا الخلاف؛ أثر الدّلالة النحوية واللّغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية: عبد القادر عبد الرحمن السّعدي ص106-110.

(3) لسان العرب: ابن منظور11/ 271.

(4) هو قيس بن ذريح بن سنة بن حذافة الكناني، شاعر من عشاق العرب، صاحبته لبنى المتوفى سنة68هـ ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة2/ 613، والأغاني: الأصفهاني9/ 208.

(5) ديوان قيس بن ذريح، تحقيق:إميل بديع يعقوبص35، ط1، 1993، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(6) روى أبو زرعة قال دخلت مع أبي هريرة دار مروان فدعا بوضوء فتوضأ فلما غسل ذراعيه جاوز المرفقين فلما غسل رجليه جاوز الكعبين إلى الساقين فقلت: ما هذا قال هذا مبلغ الحلية، ينظر: مصنف ابن أبي شيبة 1/ 58، و المسند: الإمام أحمد2/ 232.

يكن بالنسبة لبعض المجتهدين حدّا فاصلا يبلغه المتوضئ فينتهي عنده تحقيقا لمنطوق النّص، وذلك لعدم انحصار المعنى اللّغوي في وجه واحد عند استقراء المعاجم، جاء في تاج العروس: (الكَعْبُ: كُلّ مَفْصِلٍ للْعِظامِ. ومن الإنسان: ما أشْرَفَ فوقَ رُسْغِه عندَ قَدَمِهِ، وقيل: هوالعَظْمُ النَاشِزُ فَوْقَ القَدَمِ، وقيل: هو العظم النّاشِزُ عند مُلْتَقَى السّاقِ والقَدَمِ، وأنكر الأَصْمَعِيُ قولَ النّاس إنّه في ظَهْرِ القَدَم. وذهب قومٌ إلى أنّهما العَظْمان اللَّذان في ظَهْرِ القَدَمِ، وهو مَذهَبُ الشِّيعَة [1]، وسأل ابْنُ جابرٍ [2] أحمدَ بْنَ يَحْيَى (ت292هـ) [3] عن الكَعْبِ، فأوْمَأ ثعلبٌ إلى رِجْلِه، إلى المَفْصِلِ منها، بسَبَّابَتِهِ، فوضَعَ السَّبّابَة عليه، ثم قال: هذا قولُ المُفَضَّلِ (ت 171هـ) [4]

وابْنِ الأَعْرابيِّ (ت231هـ) [5]. قال: وأومأ إلى النّاتِئَيْنِ، وقال: هذا قولُ أبي عَمْرِو بْنِ العلاءِ والأَصْمَعِيِّ قالَ: وكُلٌّ قد أصابَ) [6]. فإذا كان الأصمعي قد أقرّ بصَوَاب كلّ رأي من الآراء التي وردت في هذا النّص، فهذا حتما موجب لتعدّد الأحكام الفقهية التي لا يمكنها أن تغفل المعاني اللّغوية ولو كانت احتمالا، أمّا إذا كانت حقيقة تلك المعاني واردة في كلام العرب فالاستناد إليها عند الاجتهاد والتّعارض ضرورة لا بدّ منها؛ لأنّه ما كان منقولا فهو موقوف لا اجتهاد فيه، لاسيما إذا كان قطعي الدّلالة قطعي الثبوت، وهذا النّوع من المنقول قليل عند مفارنته فيما يجب الاجتهاد فيه. فمرتكز الاجتهاد عند الفقهاء يبدأ من أقلّ احتمال فيما ورد عندهم من نصوص بدءا بمعاني الحروف وانتهاء بدلالة السياق كلّه؛ فهم في قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ﴾ حذوا حذو النّحاة ولم يختلفوا في كون حرف (الواو) وظيفته العطف ، وأنّ الأرجل معطوفة على ما قبلها، لكنهم اختلفوا في المعطوف عليه:

---

(1) مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي3/ 210

(2) لم أعثر على ترجمته فيما هو متوافر لدي من مصادر ومراجع.

(3) هو ابو العباس احمد بن يحي بن يزيد مولى بني شيبان المعروف بثعلب، من أئمة الطبقة الخامسة في المدرسة الكوفية، المتوفى 292هـ، من آثاره: اختلاف النحويين، الفصيح، مجالسه، ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللّغوي ص116. وطبقات النحويين واللغويين: الزبيدي ص141.

(4) هو المفضل محمد بن يعلى بن عامر بن سالم الضبي الكوفي المتوفّى سنة 171هـ لغويّ علاّمة، وراوية للأخبار والآداب وأيّام العرب، قدم إلى بغداد أيّام هارون الرّشيد، ثمّ انتقل بعدها إلى البصرة، من آثاره: (المفضّليلت)، ينظر ترجمته: الفهرست: محمد ابن إسحاق أبو الفرج النّديم، ص102، دط، 1978، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(5) هو محمد بن زياد أبو عبد الله المعروف ابن الأعرابي، من أعلام الطبقة الثانية من اللّغويين الكوفيين، المتوفى231هـ من آثاره: (تفسير الأمثال)، (معاني الشعر)، (النوادر)؛ ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللّغوي ص112، وطبقات النحويين واللّغويين: الزبيدي ص195.

(6) تاج العروس: الزبيدي4/ 148

فذهب الفريق الأوّل إلى أنّها معطوفة على (رؤوسكم) فالواجب فيها المسح، وذهب الفريق الثاني إلى أنّها معطوفة على (وجوهكم) فالواجب فيها الغسل، أمّا الأدلّة النحوية للفريق الأوّل فهي:

أوّلا: وردت قراءة مشهورة بجر (ارجلكم)[1]، وهذه القراءة تدلّ على أنّها معطوفة على الرؤوس المجرورة بالباء ، وبما أنّ الواو تشرك المعطوف والمعطوف عليه في الإعراب والحكم فقد دلّ ذلك على أنّ حكم الأرجل المسح كالرؤوس، وقد ردّ الفريق الثاني هذا الدليل بأنّ الأرجل معطوفة في المعنى على (وجوهكم)، وهذه القراءة إنّما جرّت (أرجلكم) فيها لمجاورة (رؤوسكم) لفظا[2]، حيث ورد في كلام العرب إعطاء الشيء حكم الشيء إذا جاوره، وقد استشهد النحويون لمثل هذا النمط من الكلام بكثير من الأمثلة، من ذلك قولهم: (هذا جُحرُ ضبٍّ خربٍ) بجر (خرب) مع أنّها صفة الجحر لمجاورتها ل (ضب) المجرور[3]، ومثل قوله تعالى: ﴿بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ﴾[4]. إلى أن قال: (وحور عين) فقد جرّ (حور) مع أنّها معطوفة في المعنى على (ولدان)؛ لأنّ معنى الآية أنّ الحور يَطُفنَ على أهل الجنّة كالولدان، لا أنّ الولدان يطوفون بهنّ[5]، كما يطوفون بالأكواب والأباريق. وكقول الشاعر (من البسيط):

يا صاحِ بلّغ ذوي الزوجات كلّهم ... أن ليس وصل إذا انحلّت عرى الذنب[6]

فقد نقل ابن هشام عن الفراء أنّه قال في هذا البيت: (أنشدنيه أبو الجرّاح العقيليّ[7] بخفض كلّهم[8]، مع أنّه توكيد للمفعول به (ذوي) فكان حقّه النّصب، إلاّ أنّه خفض لمجاورته (الزوجات)، فكذلك قوله تعالى: (وأرجلكم) جُرّ لمجاورته (رؤوسكم) مع أنّه معطوف على (وجوهكم)، وقد علّل الزمخشري

---

(1) والذين قرؤوا بهذا الوجه ابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر عن عاصم وحمزة وأبو جعفر وخلف وأنس وعكرمة ويحي بن وثاب والشعبي والباقر وقتادة وعلقمة والضحاك؛ ينظر معجم القراءات: عبد اللّطيف الخطيب2/ 231.

(2) إعراب القرآن: أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس2/ 9، تحقيق: زهير غازي زاهد، ط3، 1988 ، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

(3) معاني القرآن: الأخفش ص404 و مغني اللّبيب: ابن هشام2/ 32.

(4) الواقعة18

(5) مغني اللّبيب: ابن هشام/ 192

(6) البيت بلا نسبة في همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: جلال الدّين السيوطي، تحقيق:عبد العال سالم مكرّم4/ 304، دط، 2001، عالم الكتب، القاهرة، مصر، وقد نسبه الشنقيطي إلى أبي الغريب: ينظر: الدرر اللّوامع على همع الهوامع:الأمين الشنقيطي:2/ 70-71، دط، دت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر.

(7) هو أبو جرّاح العقيلي وأخته أم حمير ؛ ينظر ترجمته: الأغاني: الأصفهاني 11/ 233 و الفهرست: ابن النديم1/ 70.

(8) ينظر معاني القرآن: أبو زكريا يحي بن زياد بن عبد الله الفراء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين2/ 9، ط1، 2002، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.و المغني اللبيب: ابن هشام2/ 192

(ت538 هـ)[1] سبب جرّها على المجاورة أنّ الأرجل لّما كانت من بين الأعضاء الثلاثة المغسولة تُغسل بصبّ الماء عليها كانت مظنّة الإسراف المذموم شرعا، فعُطفت على الممسوح لا لتمسح ولكن لينبّه على وجوب الاقتصاد في صبّ الماء عليها[2]. وقد أجاب الفريق الأوّل عن هذا الرأي بما يلي:

- إنّ الجرّ على الجوار يعدّ لحنا في اللّغة ولا يأتي إلاّ للضرورة[3].
- الجر على الجوار إذا ورد فإنّه يكون مع أمن اللّبس، كقولهم: هذا جحر ضبّ خرب[4]، والآية لا أمن فيها من اللّبس لأنّها قد تلتبس بالعطف على الرؤوس.
- العرب يجرون على الجوار مع غير العطف، أمّا معه فلم يردّ عنهم ذلك[5].

وقد ردّ الفريق الثاني هذا الجواب بما يأتي:

1 القول بأنّ الجرّ على الجوار يعدُّ لحنا في اللّغة غير مسلّم به، لأنّ أكثر المحقّقين من النّحاة قد أجازوه، واستشهدوا له بالفصيح من كلام العرب منهم سيبويه[6]، والأخفش (ت215هـ)[7] وأبو البقاء (ت616هـ)[8]، وقد ذكر السيوطي من كلام العرب في مراعاة الجوار قولهم: خشنت بصدره وصدر زيد، ف (صدر) الثانية يجوز نصبها على محلّ صدر الأولى لأنّ الباء زائدة، حيث يتعدّى الفعل بغيرها، ويجوز جرّها على الجوار، وقد جعلوه أجود من النّصب[9].

---

(1) هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، المتوفى538هـ من آثاره: (أساس البلاغة)، (الكشاف)، (المفصّل في علم العربية)، ينظر ترجمته: نزهة الألباء: الأنباري ص338، إنباه الرّواة: القفطي 3/ 365.

(2) الكشاف: الزمخشري 1/ 597.

(3) روح المعاني الألوسي6/ 336.

(4) المصدر نفسه6/ 336.

(5) المصدر نفسه6/ 336.

(6) الكتاب: سيبويه1/ 67

(7) أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي بالولاء وهو من علماء الطبقة السادسة في المدرسة البصرية المتوفى215هـ من آثاره: (شرح كتاب سيبويه)، (المسائل الكبير)، (معاني القرآن)، ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللّغوي ص80، وأخبار النحويين البصريين: السيرافي ص94، وطبقات النحويين واللّغويين: الزبيدي ص72.

(8) هو محب الدين عبد الله بن الحسين بن عبد الله بن الحسين، أبو البقاء العكبري، المتوفّى616هـ من آثاره: (الإشارة في النّحو)، (التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين)، (اللّباب في علل البناء والإعراب)، ينظر ترجمته: إنباه الروّاة: القفطي2/ 116، والبلغة في تاريخ أئمة اللّغة: الفيروز آبادي ص99.

(9) ينظر الكتاب: سيبويه1/ 67 ومعاني القرآن: الأخفش ص411، التبيان في إعراب القرآن: أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، تحقيق: مكتب البحوث والدّراسات في دار الفكر، 1/ 318، دط، 2005، دار الفكر، بيروت، لبنان، الأشباه والنظائر في النحو: جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد العال سالم مكرّم3/ 212، ط3، 2003، عالم الكتب، القاهرة، مصر.

والعلاقة بين قراءة الجرّ في الآية وبين هذا المثال الذي ذكره السيوطي هي كون كلّ منهما جرّ على المجاورة، بغضّ النّظر عن نوعية الفعل وكيفية تعديته، فهي كالعلاقة بين الآية وقول العرب: (هذا جحر ضبٍّ خربٍ)، واللّذان أنكرا الجر على المجاورة هما السيرافي[1] (ت368هـ)، وابن جنّي[2] (ت392هـ)[3] حيث جعلا (خرب) من قولهم (هذا جحر ضبٍّ خربٍ) صفة (ضب)، أمّا السيرافي فقد جعل أصله: (هذا جحر ضب خربَ الجحر منه) نحو (مررت برجلٍ حسن الوجه منه)، فحذف (منه) للعلم به، ثمّ حوّل الإسناد إلى ضمير الموصوف فقيل: هذا جحر ضبّ خربُ الجحر، ثمّ أضيف، فقيل: هذا جحر ضبّ خرب الجحر، ثمّ أتي بضمير الجحر، مكان الجحر، وقيل: (جحر ضبّ خرب)[4].

أمّا ابن جنيّ فقد جعل الأصل فيه: هذا جحر ضبّ خرب جحره، فيكون (خرب) صفة للضبّ، وإن كان في المعنى صفة للجحر، كقول القائل: مررت بزيد قائم أبوه، لأنّ (قائم) صفة لزيد، وفي الحقيقة هي صفة للأب، لأنّه المتصف بالقيام، ثمّ حذف المضاف وهو (جحر) وأقيم المضاف إليه وهو الضمير مقامه، فارتفع الضمير واستتر في قولهم (خرب) وقد ردّ عليهما ابن هشام والسيوطي بما يأتي:

- يلزم من هذا التقدير استتار الضمير، وهو واجب الإظهار، للأمن من الالتباس[5].
- يلزم منه أيضا جريان الصّفة على غير من هي له، لأنّها تجري مع هذا التقدير على (ضب)، وهي في الحقيقة لـ (جحر)، وهذا خلاف الأصل، بل هو ممنوع عند البصريين[6].
- إنّ (خرب) صفة مشبهة على وزن (فَعِل) وهذه الصيغة في العمل، فلا يجوز التصرف في معمولها بالحذف[7].

وإلى جانب ردّ ابن هشام والسيوطي هذا على السيرافي وابن جنّي، فإنّ إنكارهما الجرّ على المجاورة لا يقاوم ما ذهب إليه الجمهور من النّحاة، لاسيما في شيء قد تحقّق وروده عن العرب الفصحاء،

---

(1) أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي، من أعلام الطبقة العاشرة في المدرسة البصرية، المتوفى 368هـ من آثاره: (أخبار النحويين البصريين)، (شرح كتاب سيبويه)، (الوقف والابتداء)، ينظر ترجمته: طبقات النحويين اللّغويين: الزبيدي ص119، وتاريخ العلماء النحويين: المفضّل التنوخي ص28.

(2) هو أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، المتوفى392ه، من آثاره الخصائص: (سر صناعة الإعراب)، (المنصف)؛ ينظر ترجمته: تاريخ العلماء النحويين: التنوخي ص24، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء: الأنباري ص287.

(3) الخصائص: ابن جني1/ 191-192

(4) مغني اللّبيب: ابن هشام2/ 192.

(5) ينظر المصدر السابق2/ 192 و همع الهوامع: السيوطي4/ 304

(6) مغني اللّبيب:ابن هشام2/ 192.

(7) همع الهوامع: السيوطي4/ 304

على أنّ السيرافي وابن جني لم يعدوّا الجرّ على المجاورة لحنا، بل هم يقرون بفصاحته، ولكنّهم يخضعونه للتأويل كما مرّ في (جحر ضبّ خرب).

2 قولهم: إنّ الجرّ بالمجاورة يُشترط فيه أمن اللّبس مسلّم لهم به، إلاّ أنّ هذا شرط لجعل الجرّ على المجاورة مُستحسنا، لا لجعله جائزا، أي أنّ أمن اللّبس شرط لحسن الجرّ على المجاورة، أمّا جوازه فلا يشترط فيه أمن اللّبس، بل هو جائز وإن لم يؤمن اللّبس، فضلا على أنّ النّحاة الذين أجازوه لم يقيّدوه بهذا القيد الذي ذكرتموه.

وحتّى لو سلّمنا لهم بما يقولون فإنّ الآية ليس فيها ما يدعو إلى اللّبس، لأنّ وجود (إلى) الدّالة على الغاية في قوله: (إلى الكعبين) دلّ على أنّ الأرجل معطوفة على الوجوه، فلا تلتبس بعطفها في المعنى على الرؤوس، لأنّ مسح الرؤوس لم يحدّد بغاية معيّنة.

3-ادعاؤهم أنّ جرّ المجاورة يكون من غير العطف فقط كما ذهب إليه ابن هشام [1] غير مقبول، لأنّه ورد عن العرب مع العطف ومع غيره، وقد جعل بعض النّحاة العطف على المجاورة ممّا تنفرد به الواو، كما نقل ذلك ابن مالك واستشهد له بالآية نفسها [2].

فمثال وروده مع العطف قول النابغة الذبياني (من البسيط):

لم يبق غيرُ طريدٍ غير منفلتٍ ... وموثقٍ في حبالِ القدِّ مسلوبِ [3]

فقد جرّ (موثق) على المجاورة مع أنّه معطوف في الأصل على (غير) المرفوع، ومثاله مع غير العطف قول الشاعر في البيت الذي ذكرناه سابقا (من البسيط):

يا صاحِ بلّغ ذوي الزوجات كلّهم ... أن ليس وصل إذا انحلّت عرى الذنب [4]

ثانيا: يجوز أن تكون (الواو) في (وأرجلكم) بمعنى (مع)، وهذا يقوّي كون الأرجل ممسوحة، لأنّ المعنى حينئذ يكون: وامسحوا برؤوسكم مع أرجلكم [5].

---

(1) مغني اللّبيب: ابن هشام2/ 192

(2) شرح عمدة الحافظ وعدّة اللافظ: ابن مالك الأندلسي، تحقيق: عدنان عبد الرحمن الدوري، ص638، دط، 1977، مطبعة العاني، بغداد، العراق.

(3) ديوان النابغة الذبياني، ص52.

(4) ينظر الهامش424 من هذا الفصل.

(5) روح المعاني: الألوسي6/ 336

وقد ردّ الفريق الثاني على هذا بما يأتي:

1- أنّ الواو إذا كانت بمعنى (مع) فإنّها تدلّ على المعيّة، وإذا كانت للمعيّة فإنّ ما بعدها يكون مفعولا معه، والمفعول معه ما قال عنه ابن جني: (كل ما فعلت معه فعلا)[1]، والأرجل هنا لا يُفعل معها الفعل إنّما يقع عليها، وأيضا يستلزم فعل مسح الرأس مع الأرجل، أي: ليكن مسحُ رؤوسكم مصاحبا لأرجلكم والواقع أنّه ليس مصاحبا، إذن فهي ليست للمعيّة.

2- نيابة (مع) عن الواو أجازها الكسائي (ت189هـ)[2] وأصحابه، وقد أفاد أبو حيان أنّ مجيء الواو بمعنى (مع) إنّما يكون في حالة خاصّة؛ وهي إذا كان المعطوف بالواو لا يمكن الاستغناء عنه كما إذا جاء بعد فعل يدلّ على المشاركة مثل: اختصم زيد وعمرو فأجازوا: اختصم زيد مع عمرو[3]، ومثل هذه الحالة غير منطبقة على الواو في هذه الآية لجواز الاستغناء عن المعطوف فيها.

وقد احتجّ الجمهور الذين يذهبون إلى وجوب غسل الرجلين بما يأتي:

أوّلا: وردت قراءة متواترة بنصب (أرجلكم) وممن قرأها بالنصب الإمام علي ﷺ[4]، وقال: المراد الغسل[5]، وهذا يعني أنّ الواو قد عطفت الأرجل على الوجوه فتشترك معها في الغسل.

واعترض أصحاب الرأي الأوّل على هذا الدليل بشيئين:

---

(1) اللّمع في العربية: أبو الفتح عثمان ابن جني، تحقيق: حامد المؤمن ص142، ط2، 1985، مكتبة النهضة العربية، بيروت، لبنان.

(2) هو أبو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله الكسائي، من أعلام الطبقة الثانية في المدرسة الكوفية المتوفى 189هـ، من آثاره: (لحن العامّة)، (المصادر)، (معاني القرآن)، ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللّغوي ص89، وطبقات النحويين واللّغويين: الزبيدي ص127.

(3) ارتشاف الضرب من لسان العرب: أبو حيان الأندلسي، تحقيق: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب4/ 1982، ط1، 1998، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.

(4) ممن قرأ بهذا الوجه أي على نصب (أرجلكم) نافع والكسائي وابن عامر وحفص عن عاصم وابن مسعود ويعقوب والأعشى وأبو بكر وابن عباس والشافعي وعلي رضي الله تعالى عنه والمفضل؛ ينظر: حجة القراءات: أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة، تحقيق: سعيد الأفغاني، ص221، ط5، 2001، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان والكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: أبو محمد مكي بن أبي طالب، تحقيق:محي الدين رمضان، 1/ 406، ط5، 1997، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان وغيث النفع في القراءات السبع: علي النوري الصفاقسي، تحقيق: جمال الدين محمد شرف، ص106، دط، 2004، دار الصحابة للتراث، القاهرة، مصر ومعجم القراءات:عبد اللطيف الخطيب2/ 232.

(5) احكام القرآن: الجصاص2/ 435

1- إنّهم يسلّمون بتواتر ورود القراءة ولكنها تحتمل أن تكون الأرجل معطوفة على محـل (رؤوسكم)، ومحلّ المجرور النّصب لأنّه في معنى المفعول به، وحينئذ يكون المراد بها المسح لا الغسل. والعطف على المحلّ وارد عن العرب، كقول الشاعر (من الوافر):

معـــاوي إنّنـــا بـــشر فاســـجع فلـــسنا بالجبـــال ولا الحديـــدا [1]

فقد نصب الحديد عطفا على محل (بالجبال)، ومحلّه النّصب لأنّه خبر ليس.

2- إنّ عطف الأرجل على الوجوه يلزم منه الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بجملة أجنبية وهي قوله وامسحوا برؤوسكم وذلك غير جائز.

أجاب الجمهور عن هذين الاعتراضين بما يأتي:

1- أمّا الاعتراض الأوّل فإنّنا لا ننكر جواز العطف على المحلّ، ولكن هذا العطف خلاف الأولى، فإنّ العطف على اللّفظ أولى من العطف على المحلّ مهما أمكن، قال السيوطي: (الأصل العطف على اللّفظ) [2]، فإذا سلّمتم بقراءة النّصب كان عطفها على لفظ الوجوه أولى من عطفها على محلّ (رؤوسكم)، وحينئذ تكون الأرجل مغسولة لا ممسوحة، قال العكبري في تقوية ذلك:

(والأوّل أقوى؛ لأنّ العطف على اللّفظ أقوى من العطف على الموضع) [3] هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإنّ عطف الأرجل على الوجوه عطف على اللّفظ والمحلّ. أمّا عطفها على محل الرؤوس فإنّه عطف على المحل فقط، والعطف على اللّفظ والمحلّ أولى من العطف على المحلّ فقط إذا حصل التعارض. أمّا البيت الذي استشهدتم به فإنّ العطف فيه على المحلّ لضرورة تلاؤم القوافي، لأنّ هذا البيت من قصيدة وردت أواخر أبياتها بالنّصب.

2- وأمّا الاعتراض الثاني فإنّه لم يتطرّق أحد من النّحاة إلى عدم جواز الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه، بل الأمر عندهم على العكس، فقد رجّحوا الفصل بينهما في بعض الحالات؛ منها إذا عطف على ضمير رفع متّصل، فإنّهم فضّلوا الفصل بينهما بفاصل مثل: قمتَ أنت وزيد. ومثل قول الشاعر (من الطويل):

---

(1) البيت لعقبة بن الحارث الأسدي يخاطب به معاوية بن أبي سفيان؛ ينظر: شرح شواهد المغني: جلال الدين السيوطي، ص870، دط، دت، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

(2) همع الهوامع: السيوطي4/ 304

(3) التبيان في إعراب القرآن: العكبري1/ 318.

لقـــد نلـــتَ عبـــد الله وابنـــك غايـــة ‏ ‏ مـن المجـد مـن يظفـر بهـا نـال سـؤددا [1]

فقد فصل بين التاء وابنك بالمنادى وهو عبد الله.

ثانيا: إنّ تحديد الرجلين بالغاية في قوله: (إلى الكعبين) يقوي عطفها على الوجوه لما يأتي:

1- وجود معطوف آخر قبلها مقيّد بنفس هذه الغاية وهو الأيدي.

2- هذه الغاية تدلّ على أنّها مغسولة؛ لأنّ المسح لم يرد محـدّدا بغايـة معيّنـة ، فقـد ورد في قولـه تعـالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ ولم يقيّد بحدّ معيّن، ولذلك يقول الزمخشري: (فجيء بالغاية إماطة لظنّ من يظنّ أنّها ممسوحة، لأنّ المسح لم تضرب له غاية في الشّريعة) [2]، وقال ابن الأنبـاري: (وقيل هو معطوف على الرؤوس إلاّ أنّ التحديد دلّ على الغسل، فإنّه لمّا حـدّ الغـسل إلى الكعـبين كما حدّ الغسل في الأيدي إلى المرافق دلّ على أنّه غسل كالأيدي) [3]. وقـد اعـترض الفريـق الأوّل على هذا الدّليل بقوله:

إنّ التحدّيد بالغاية لا يدلّ على إرادة غسلهما، لأنّ الكعب في اللّغة يطلق على العظم الناتئ تحت مفصل القدم [4]. أي هو ملتقى الساق بالقدم، فيجوز أن يراد بتحديد الغاية إلى الكعبين أن يمسح على ظهـر القدمين حتّى يصل المسح إلى هذا العظم.

أجاب الجمهور عن هذا الاعتراض فقالوا:

إنّ الكعب كما يطلق على العظم فوق القدم فإنّه يطلق على العظم الناتئ في جانب القدم، بـل إنّ الراجح لغة إطلاقه على المعنى الثاني [5] لما يأتي:

1- إنّ المحققين من علماء اللّغة جنحوا إلى إطلاق الكعب على المعنى الثاني دون الأوّل كأبي عمرو بـن العلاء والأصمعي وأضرابهما [6].

---

(1) لم أعثر على قائل هذا البيت وقد أورده السيوطي في همع الهوامع بلا نسبة 5/ 267

(2) الكشاف: الزمخشري1/ 597

(3) البيان في غريب إعراب القرآن: أبو البركات الأنباري، تحقيق: طه عبد الحميد طه، مراجعة: مـصطفى الـسقا، 1/ 285، دط، 1970، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، مصر.

(4) تاج العروس4/ 148

(5) احكام القرآن: الجصّاص2/ 435

(6) المصباح المنير: الفيومي ص318

2- إنّ أصل معنى الكعب في اللّغة الدّلالة على الارتفاع، ولذلك سمّيت كعبة لارتفاع شأنها وشرفها، وهذا المعنى إنّما يتحقّق في العظم الناتئ في جانب القدم، لأنّه مرتفع بخلاف العظم الذي يفصل بين السّاق والقدم، إذا تحقّق هذا دلّ التحديد بالغاية على إرادة الغسل إلى هذين الكعبين، ولا يراد بها المسح؛ لأنكم تقولون بعدم مسح العظم الناتئ جانب القدم.

3- يجوز أن تكون الأرجل معطوفة على الرؤوس ويراد بالمسح الغسل، لأنّه قد يطلق عليه في اللّغة: (يقال: مسحت يدي بالماء إذا غسلتها، وتمسّحت بالماء إذا اغتسلت)[1]، قال أبو زيد الأنصاري (ت214هـ)[2]: (المسح في كلام العرب يكون مسحا وهو إصابة الماء ويكون غسلا)[3]، وقد ذكر ابن قتيبة أنّ النبي ﷺ كان يتوضأ بمُدّ وكان يمسح بالماء يديه ورجليه وهو لها غاسل، قال ومنه قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ والمراد بمسح الأرجل غسلها، ويستدلّ بمسحه ﷺ برأسه وغسله رجليه بأنّ فعله يبيّن أنّ المسح يستعمل في المعنيين المذكورين[4].

فعلى هذا يكون المسح حقيقة في إمرار اليد مجازا في الغسل، فيراد بمسح الرأس إمرار اليد وبمسح الرجل غسلها، ويكون مشتركا بين المعنيين، وقد اعترض الفريق الأوّل على هذا فقالوا:

إنّ استعمال المسح في الرأس بمعنى إمرار اليد وبالأرجل بمعنى الغسل يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز، وهذا غير جائز، وأجاب الجمهور عن هذا الاعتراض بقولهم: إنّ الجمع بينهما هنا جائز لما يأتي:

1- هناك من يرى جواز استعمال المشترك بمعنييه ومنهم ابن فارس[5].

2- أنّ الممنوع هو استعمال الحقيقة والمجاز في محلّ واحد، أمّا في محلّين فلا مانع، وهنا محلاّن الرأس والأرجل.

---

(1) مشكل إعراب القرآن: مكي بن أبي طالب، تحقيق:ياسين محّد السواس، ص197، ط3، 2002، دار اليمامة، دمشق، سوريا.

(2) سعيد بن أوس بن ثابت بن بشير بن قيس بن زيد نعمان بن ثعلبة، أبو زيد الأنصاري، وهو من أعلام الطبقة الثالثة من لغويي البصرة، المتوفى214هـ او 215هـ و216هـ من آثاره: (الجمع والتثنية)، (لغات القرآن)، (النوادر)، ينظر ترجمته: مراتب النحويين: ابو الطيب اللّغوي ص55، واخبار النحويين البصريين: السيرافي ص97.

(3) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي 7/ 344

(4) غريب الحديث: ابن قتيبة، تحقيق: عبد الله الجبوري1/ 154، ط1، 1397 ه، مطبعة العاني، بغداد، العراق.

(5) الصاحبي في فقه اللغة: ابن فارس ص456

3- احتماله لهذين المعنيين هنا يشبه الاستخدام الذي هو نوع من أنواع المحسّنات البديعية كقول معاوية بن مالك [1] (من الوافر):

إذا نـــزل الـــسّحاب بـــأرض قـــوم رعينـــــاه وإن كـــــانوا غـــضابا [2]

ف (السّماء) هنا مشترك بين معنيين المطر والنبت، فاستعمله أوّلا بـالمعنى الأوّل واسـتعمله ثانيـا بالمعنى الثاني المستفاد من عود الضمير في (رعيناهـ) [3]، لأنّ النبت هو الذي يرعى لا المطر.

يتّضح من خلال ما سبق أنّ القول بالغسل أولى من المسح على الأقلّ استحبابا وزيـادة في الأجـر وطلبا للاحتراز، لأنّ الأرجل محل اجتماع الأوساخ والقذارة، فـالأولى غـسلهما ممّـا سـواهما، وأمّـا الأدلّـة النحوية التي تعضّد ذلك فهي:

1- يجوز على قراءة الجر التي اعتمد عليها الفريـق الأوّل أن تكـون الأرجـل معطوفـة علـى الـرؤوس، ويكون العامل (اغسلوا) مقدّرا معطوفا على (امسحوا)، لأنّ النّحاة يجيزون مثل هذا العطـف، فقـد قالوا: إذا اجتمع فعلان متغايران في المعنى وكان لكلّ فعل منهما معمول، جاز حذف أحـد الفعلـين وعطف معمول هذا المحذوف على معمول الفعل المذكور، ومثّلوا لذلك بعدّة أمثلة: منها قوله تعـالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ ﴾ [4] أي تبوؤا الدّار واعتقدوا الإيمان، ومنها قول الراعـي الـنميري (مـن الوافر):

إذا مـــا الغانيـــات بـــرزن يومـــا وزجّجـــن الحواجـــب والعيونـــا [5]

أي: زجّجن الحواجب وكّحلن العيونا [6].

---

(1) معاوية بن مالك بن جعفر بن كلاب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن خصفة بن قيس بن عيلان بن مضر عمّ لبيد بن ربيعة لقّب بمعوّد الحكماء بسبب فعلته الحميدة الحكيمة التي أصلحت الحال بين بني قشير وبني عقيل العامريين ولقوله عن ذلك:

أعـوّدُ مثلـها الحكمـاءَ بعـدي إذا مـا معـضل الحـدثان نابـا

ينظر ترجمته، الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني17/ 187، ومعجم الشعراء: المرزباني ص365

(2) البيت في المفضليات: المفضل الضبي ص309

(3) الإيضاح في علوم البلاغة: الخطيب القزويني، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي ص350، دط، 2004، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان

(4) الحشر9

(5) ديوان الراعي النميري ص80

(6) الخصائص: ابن جني2/ 432

وقول الآخر (من الرّجز):

علفتهـــا تبنـــا ومـــاء بـــاردا حتّـــى غـــدت همّالـــة عيناهـــا [1]

أي علفتها تبنا وسقيتها ماء[2].

وقد جعل بعض النّحاة مثل هذا العطف خاصّا بالواو، فقد قال ابن مالك: (وتنفرد الواو أيضا بعطف معمول عامله محذوف على معمول عامله مذكور)[3]. واختار ذلك أبوحيان مشيرا إلى سبب لطيف لهذا الاختيار، وهو أنّ العامل الأوّل إذا كان ممّا تصحّ نسبته إلى المعمول الذي يليه مباشرة على سبيل الحقيقة، كان المعمول الثاني محمولا على إضمار العامل له، ومثّل لذلك بنحو: (جدع الله أنفه وعينهـ) أي: وفقأ عينه، لأنّ نسبة الجدع إلى الأنف حقيقية[4]، وكذلك الأمر مع هذه الآية فإنّ نسبة المسح إلى الرؤوس حقيقية؛ لأنها ممّا تمسح، فكان عامل الأرجل مقدّرا، أي واغسلوا أرجلكم.

2- نقل الأخفش إنكار بعض النّاس عطف الأرجل على الرؤوس لفظا ومحلاً، فقال: (وهذا لا يعرفه النّاس) ولذلك عقّب على مثل ذلك بقوله: (والنّصب أسلم وأجود)[5].

3- ورد في السنّة ما يقوّي عطف الأرجل على الوجوه وإرادة غسلها؛ لأنّ النبي ﷺ كان يغسل رجليه[6]، وقد منحه اللّه سلطان بيان معاني القرآن الكريم إلى جانب أنّه من العرب الخُلّص الذين يفهمون وجوه العطف في اللّسان العربي[7].

---

(1) البيت بلا نسبة في الخصائص: ابن جني2/ 431 وغرر الفوائد ودرر القلائد المعروف بأمالي المرتضى: الشريف المرتضى2/ 224، ط1، 2004، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان. وقد عثرنا على هذا البيت في ديوان ذي الرّمة ونصّه:

لمّـا حططـت الرّحـل عنهـا واردا علفتها تبنـا ومـاء بـاردا،

تحقيق: عبد القدوس أبو صالح، ط1، 1982، ص551، مؤسسة الإيمان، بيروت، لبنان.

(2) ينظر المصدران السابقان 2/ 431 ، 2/ 224

(3) شرح عمدة الحافظ وعدّة اللاّفظ: ابن مالك الأندلسي ص634

(4) ارتشاف الضرب: أبو حيان3/ 1491

(5) معاني القرآن: الأخفش ص404

(6) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: (ثم إذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرج من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينيه مع الماء، أو مع آخر قطر الماء، فإذا غسل يديه خرج من يديه كل خطيئة كان بطشتها يداه مع الماء، أو مع آخر قطر الماء، فإذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مشتها رجلاه مع الماء، أو مع آخر قطر الماء حتى يخرج نقيا من الذنوب)، ينظر: صحيح مسلم1/ 215

(7) أثر الدّلالة النحوية واللّغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية: عبد القادر عبد الرحمن السعدي ص168.

4- العرب تعطف الشيء على الشيء إذا قرب منه من وجه وإن بعد عنه من وجوه مراعاة لذلك الوجه، وذلك نحو قول الشاعر: (من مجزوء الكامل)

ورأيت زوجك في الوغى متقلّدا سيفا ورمحا[1]

فقد عطف الرّمح على السيف مع أنّ الرّمح لا يتقلّد، لكنّه لّما كان مشتركا مع السيف في كونه سلاحا جاز عطفه عليه، وفي هذا يقول الإمام الغزالي في عطف الأرجل على الرؤوس: (فكذلك إمساس الماء بطريق الغسل قريب من إمساس الماء بطريق المسح فعطف عليه، لا لكونه ممسوحا بدليل ذكره الكعبين)[2].

5- ممّا يؤكّد عدم عطف (أرجلكم) على محلّ (رؤوسكم) أنّ الله تعالى قال في آية التيمّم: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم﴾[3]، ولم يقرأ أحد بنصب (أيديكم) عطفا على محلّ (وجوهكم)، بل قرأها الجميع بالجرّ عطفا على اللّفظ، واللّفظان في آية التيمّم وآية الوضوء سواء، (فلمّا اتّفقوا على الجرّ في آية التيمّم مع إمكان العطف على المحلّ لو كان صوابا، علم أنّ العطف على اللّفظ ولم يكن في آية التيمّم منصوبا معطوفا على اللّفظ كما في آية الوضوء)[4]، ولكن لّما كان في آية الوضوء منصوبا، وهو قوله: (وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) كان العطف عليه.

6- إنّ القول بغسل الرّجلين تماشيا مع مقتضى العطف الذي يستوجب النّصب لا يمكن أن يلغي مسح الرّجلين في بعض الحالات، وهو الذي مكّن الفقهاء من استنباط حكم المسح على الجبيرة والخفّين، لأنّ الرّجلين معهما في حكم من سلم من النّجاسة ولّما تعذّر نزعهما لضرورة ما وجب المسح عليهما؛ لأنّ المغسول قد نال نصيبه من النظافة قبل غسلهما، وهما عند المسح أخذا حكم الفرع الذي يتناقص عنده ما يجب أن يكون للأصل. ولئن كان المسح في لغة العرب يعني الغسل والنضح معا[5]، فهنالك فروق دلالية كاشفة عن حدّ كلّ لفظ حتّى وإن تقاربا في المعنى عند الاستخدام بما

---

(1) البيت ينسب إلى عبد الله بن الزِبَعْرى؛ ينظر معجم شواهد العربية: عبد السّلام محمد هارون، ص100، ط3، 2002، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر. وهو بلا نسبة في معاني القرآن: الفرّاء1/ 88، والخصائص: ابن جني2/ 431.

(2) المنخول: الغزالي ص203

(3) المائدة6

(4) مجموعة الفتاوى: ابن تيمية 21/ 78

(5) الكليّات (معجم في المصطلحات والفروق اللّغوية): أبو البقاء الكفوي، ص859، ط2، 1998، مؤسسة الرّسالة ناشرون، بيروت، لبنان.

بما يوجبه السياق اللّغوي، وباعتماد منهج التحليل التكويني [1] تتّضح الملامح الدّلالية المشكّلة لمعنى كلّ لفظ، ويعنينا هنا تحديد ملامح الفرق بين المسح والغسل:

الفعل	الملمح الدّلالي
غسل	(+) إمرار اليد على العضو المغسول (+) بوساطة الماء (+) تكرار الحركة (+) الدلك والعرك (+) كمية أكبر من الماء [2] (+) استيعاب العضو المغسول
مسح	(+) إمرار اليد على العضو الممسوح (+) بوساطة الماء (-) تكرار الحركة (-) الدلك والعرك (-)كمية أكبر من الماء (أي الاقتصاد في الماء) (-) استيعاب العضو الممسوح

2- وجوب الغسل:

قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[3]: لمّا اتّسعت دائرة المعاني في آية الوضوء وشملت أغلب الألفاظ التي تنحصر في الدّلالة على أحكامه، ورد النّص مقتضبا في وجوب الغسل الذي هو في الحقيقة أعمُّ من الوضوء؛ لأنّه يعمّ الجسد كلّه، فيكون الوضوء حينئذ صورة مصغّرة عنه، فهو منحصر في أعضاء بعينها، وكما فُرض الوضوء لأداء عبادة الصّلاة، كان الشأن كذلك بالنّسبة للغسل الذي يستهلّ به المرء دخوله إلى الدّين أوّل مرّة، ثمّ يعاوده متى ظهرت موجباته التي تُلزم المرء على أن يأتيه لكي تصحّ عبادة الصّلاة، امّا في غيرها من العبادات كالزّكاة والصوم والحجّ فالغسل آنيّ بوجوبه في الحجّ، مستحبّ في الصوم، ولا جناح على المزكّي إن لم يكن متوضئا أو مغتسلا، والملاحظ في لفظي الوضوء والغسل أنّ الأوّل منهما خاصّ يدلّ على شيء محدّد ظهر مع ظهور الإسلام لاقترانه بفريضة الصّلاة عامّة، أمّا الغسل فيمكن أن يدلّ على أيّ شكل من أشكال الاغتسال قصد النظافة والتخلّص من الأدران، غير أنّ معنى هذا اللّفظ سُرعان ما

(1) ينظر إجراءات تطبيق هذا المنهج وقواعد استخدامه؛ علم الدّلالة: أحمد مختار عمر، ص121، ط5، دت، عالم الكتب، القاهرة، مصر.

(2) هناك من ميّز بين الغسل والمسح بالنّظر إلى كميّة الماء فحسب؛ ففي الغسل لا بدّ من سيلان الماء خلاف المسح الذي يكفيه البلل، ينظر: مجمع البيان: الطبرسي3/ 206.

(3) المائدة6

تخصّص عندما تقيّدت دلالته بالعبادة؛ فإذا أطلق لفظ الغسل انقدحت في الذهن صورة معيّنة تحكمها ضوابط شرعية عند الأداء، فعموم لفظ الغسل إذا ما رجع إلى أصل الفعل لا يمكن أن يتخصّص إلاّ إذا ارتبط بعبادة الصّلاة، وهي ملمح دلالي كما هي عليه الحال في الفقه الإسلامي يزول بزوالها معنى الغسل الشرعي، الذي حُدّد بكيفيات أدائية وأحكام فقهية مبسوطة في كتب الصّناعة.

أمّا نصّ الآية التي تضمّنت أحكام طهارة الغسل فقد حوى لفظين رئيسين عليهما مدار التأويل اللّغوي واستنباط الأحكام عند قراءتهما، موصولين بفعل الشرط وجوابه؛ فقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا﴾ صريح المنطوق يبيّن أنّ الجنابة شيء طارئ على المرء يفسد عليه طهارته، ممّا يستوجب اغتساله تخلّصا منها، لكن أيّ معنى يمكن أن يشتمل عليه هذا اللّفظ عند إطلاقه في لغة العرب.

ف (الجَنابةُ: المَنِيُّ، وقد أجْنَبَ الرجلُ وجَنُبَ أيضاً، بالضم، وجَنِبَ وتَجَنَّبَ. قال ابن بري (ت582 هـ) [1] على قوله جَنُبَ، بالضم، قال: المعروف عند أهل اللغة أجْنَبَ وجَنِبَ بكسر النون وأجْنَبَ أكثرُ من جَنِبَ[2]؛ ومنه قول ابن عباس رضي الله عنهما: (الإنسان لا يُجْنِبُ، والثوبُ لا يُجْنِبُ، والماءُ لا يُجْنِبُ، والأرضُ لا تُجْنِبُ) [3]. وقد فسّر ذلك الفقهاءُ وقالوا: (أي لا يُجْنِبُ الإنسانُ بمُماسَّةِ الجُنُب إيّاه، وكذلك الثوبُ إذا لَبِسَه الجُنُب لم يَنْجُسْ، وكذلك الأرضُ إذا أفْضَى إليها الجُنُبُ لم تَنْجُسْ، وكذلك الماءُ إذا غَمَس الجُنُبُ فيه يدَه لم يَنْجُسْ. يقول: إنّ هذه الأشياء لا يصير شيءٌ منها جُنُباً يحتاج إلى الغَسْلِ لمُلامَسةِ الجُنُبِ إيّاها) [4]. قال الأزهري: (إنما قيل له جُنُبٌ لأنه نُهِيَ أن يَقْرَبَ مواضعَ الصلاةِ ما لم يَتَطَهَّر) [5]، فتَجَنَّبَها وأجْنَبَ عنها أي تَنَحَّى عنها؛ وقيل: لمُجانَبَتِه الناسَ ما لم يَغْتَسِلْ.

والرجُل جُنُبٌ من الجَنابةِ، وكذلك الاثنان والجميع المُؤنّث، كما يقال رجُلٌ رضا وقومٌ رضاً، وإنما هو على تأويل ذَوِي جُنُبٍ، فالمصدر يَقُومُ مَقامَ ما أُضِيفَ إليه. ومن العرب من يُثَنِّي ويَجْمَعُ المصدر بمنزلة اسم الفاعل. وحكى الجوهري (ت398هـ) [6]: (أجْنَبَ وجَنُبَ، بالضم. وقالوا: جُنُبانِ وأجْنابٌ وجُنُبُونَ

---

(1) هو عبد الله بن بري بن عبد الجبّار المقدسي المتوفّى 582هـ عالم بالعربية، ولد ونشأ بمصر، له (شرح شواهد الإيضاح) و(غلط الضعفاء من الفقهاء)، و(حواش على صحاح الجوهري؛ ينظر ترجمته، إنباه الروّاة: القفطي2/ 83 وبغية الوعاة: السيوطي34

(2) ينظر حواشي ابن بري على الصّحاح: الجوهري 1/ 90.

(3) ينظر مصنف ابن أبي شيبة1/ 159 والنهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير1/ 302

(4) المصدر السابق1/ 302

(5) تهذيب اللّغة: الأزهري11/ 118.

(6) هو أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري، المتوفّى398ه، من آثاره: (تاج اللّغة وصحاح العربية)، (عروض الورقة)، (المقدّمة في النحو)، ينظر ترجمته: دمية القصر: الباخرزي3/ 1490، نزهة الألباء في طبقات الأدباء: الأنباري ص298، إنباه الروّاة: القفطي2/ 229.

وجُنُبات[1]. قال سيبويه: كُسِّرَ على أفعال كما كُسِّرَ بَطَلٌ عليه، حِينَ قالوا أبْطالٌ، كما اتَّفَقا في الاسم عليه، يعني نحو جَبَلٍ وأجْبالٍ وطُنُبٍ وأطْنابٍ[2]. ولم يقولوا جُنُبةً. وفي الحديث: (لا تَدْخُلُ الملائكةُ بَيْتاً فيه جُنُبٌ)[3]. قال ابن الأثير: (الجُنُبُ الذي يَجِبُ عليه الغُسْلُ بالجِماع وخُروجِ المَنِيِّ. وأجْنَبَ يُجْنِبُ إجْناباً، والاسم الجَنابةُ، وهي في الأصْل البُعْدُ. وأراد بالجُنُبِ في هذا الحديث: الذي يَتْرُكُ الاغْتِسال مِنَ الجَنَابةِ عادةً، فيكونُ أكثرَ أوقاتِهِ جُنُباً، وهذا يدل على قِلّةِ دِينِه وخُبْثِ باطِنِه. وقيل: أراد بالملائكة هَهُنا غيرَ الحَفَظةِ. وقيل: أراد لا تَحْضُره الملائكةُ بخير)[4].

فلئن كانت هذه النّصوص لم تحدّد معنى الجنابة إلاّ بالمفهوم الذي أضفاه الشرعُ على اللّفظ، فهي بذلك قد أوضحت ضمنيا أنّ هذا اللّفظ بحروفه وما يدلّ عليه شرعا لم يرد في كلام العرب قبل مجيء الإسلام؛ أي أنّ الشرع الحنيف هو الذي استحدثه للدّلالة على حالة معيّنة يكون فيها المرء غير طاهر، وتركيب النفي في قولنا: (فلان غيرُ طاهر) يمكن أن يكون هو المستعمل في كلام العرب قبل الإسلام في حالة الوصف بعدم الطّهارة، وأثناء مراجعة الدواوين الشعرية و المعاجم اللّغوية لم يرد هذا اللّفظ عند ناثر أو شاعر قبل مجيء الإسلام، إلاّ ما كان تضمينا للمعنى لا ذكرا للّفظ بعينه، وإن كان ابن هشام (ت 218هـ)[5] صاحب السيرة المعروفة قد أورد هذا اللّفظ في مصنّفه نقلا عن قائل قاله وهو لم يعتنق الإسلام بعدُ ، أي أنّه كان في جاهليته؛ روى ابن هشام عن جماعة من الذين نقل عنهم متون سيرته (أنّ أبا سفيان بن حرب[6] حين رجع إلى مكة ورجع فل قريش من بدر نذر أن لا يمس رأسه ماء من جنابة حتى يغزو

---

(1) الصحاح: الجوهري1/ 90

(2) الكتاب: سيبويه3/ 570

(3) ونصّ الحديث كاملا: (لا تدخل الملائكة بيتا فيه جنب ولا كلب ولا صورة)، ينظر: المسند: الإمام أحمد1/ 83، مسند البزّار: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، تحقيق: محفوظ عبد الرحمن زين الله، 1/ 83، ط1، 1409ه، مكتبة العلوم والحكم، المينة المنورة، السعودية.

(4) النهاية في غريب الحديث والأثر:ابن الأثير1/ 302

(5) هو أبو محمّد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، المتوفى سنة 218هـ كاتب سير ومؤرّخ بصري، كان عالما بالأنساب واللّغة وأخبار العرب، عاصر الشافعي والتقى به في مصر، من آثاره: (سيرة ابن هشام) وهي مختصر سيرة أبي إسحاق، وكتاب (التيجان)، ينظر ترجمته: وفيات الأعيان: ابن خلكان3/ 177 وسير أعلام النبلاء: الذهبي10/ 428.

(6) هو صخر بن حرب بن أميّة بن عبد شمس بن عبد مناف أبو سفيان القرشي الأموي المشهور باسمه وكنيته، وكان يكنّى أيضا أبا حنظلة، وأمّه صفيّة بنت حزن الهلالية عمّة ميمونة زوج النبي ﷺ، وكان أسن من النبي بعشر سنين وقيل غير ذلك، بحسب الاختلاف في سنة موته، وهو والد معاوية، ينظر ترجمته: معجم الصّحابة: ابن قانع2/ 19، والإصابة: ابن حجر3/ 412.

محمداﷺ)[1]، ولمّا كانت رواية النثر تختلف عن رواية الشعر من حيث الحفاظ على الألفاظ نفسها كما وردت، يبقى النّص بذلك محلّ شك في كون قائله أورده بتلك الألفاظ لا غيرها.

أمّا عن متعلّق الشرط عند حدود جوابه في قوله تعالى ﴿فَٱطَّهَّرُواْ﴾، فيكاد يكون أعمّ الألفاظ عند المقارنة بينه وبين لفظ الجنابة والغسل، إذ أنّ المحتمل عند إيراد لفظ الجنب الدّال على درن ما أو حدث هو أن يصاحبه لفظُ (فاغتسلوا)، فكيف يتمّ فهم اللّفظين ضمن دائرة الاحتواء، فهل إنّ الطّهور بمعنى النظافة يمكنه أن يشتمل على الوضوء والغسل، وهذا ما هو وارد على جهة العموم؟ لكنّ التخصيص هنا عند قوله (فاطّهروا) لم يفهم منه عند الفقهاء إلاّ الغسل، وهذه الوجهة في الفهم سببها كما هو واضح أنّ ما قبل هذه الآية تضمّن الإشارة إلى عبادة الوضوء، فبقي بذلك الشطر الثاني من الطّهور وهو الغسل، وما ورد عليه اللّفظ في هذه الآية جاء بصيغة التضعيف في قوله: (فاطّهروا) لتقارب الزيادة في (اغتسلوا)، ونظير هذا الأمر الذي يوجب الغسل قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾[2]، فالمعنى مكافئ دلاليا لهذا الذي نحن بصدد شرحه، إذ كان ظاهره قبل تحكيم الآراء الفقهية في قوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ فكما هو واضح فقد تجاوب الفعلان في الدّلالة على الحركة نفسها الموجبة للحدث ذاته، إذ إنّ (اطّهروا) بصيغة الأمر وافقت في معناها الفعل المضارع (تغتسلوا)، فهو إن كان على جهة الإخبار فوجهته وجهة الأمر بالوجوب، وسيتّضح هذا التقارب الدّلالي أكثر عند شرح آية النّساء في موضعها في هذا البحث لاحقا.

و الطهارة في اللّغة تعني كما ورد في المعاجم: (الطاء والهاء والراء أصلٌ واحد صحيح يدلُّ على نقاءٍ وزوالِ دَنَسٍ. ومن ذلك الطُّهْر: خلاف الدّنَس، والتطهُّر: التنزُّه عن الذمّ وكلّ قبيح؛ وفلانٌ طاهر الثّياب، إذا لم يدنَّس، قال امرؤ القيس (من الطويل):

ثيابُ بني عوفٍ طَهارى نقيّةٌ وأوجُهُهمْ عند المَسافر غُرّانُ[3]

والطَّهور: الماء[4]، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِۦ ۚ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾[5].

---

(1) السيرة النبوية: أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعارفي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، 3/ 310، ط1، 1411هـ دار الجيل، بيروت، لبنان.

(2) النساء43

(3) ديوان امرئ القيس ص169

(4) معجم مقاييس اللّغة: ابن فارس3/ 428

(5) الفرقان48

وجاء في القاموس: (الطُّهْرُ، بالضم: نَقِيضُ النّجاسةِ، كالطَّهارَةِ، طَهَرَ، كنَصَرَ وكَرُمَ، فهو طاهِرٌ وطَهِرٌ وطَهِيرٌ جمع اطْهارٌ وطَهارَى وطَهِرُونَ. والأطْهارُ: أيامُ طُهْرِ المرأةِ. طَهَرَتْ وطَهُرَتْ: انْقَطَعَ دَمُها، واغْتَسَلَتْ من الحَيْضِ وغيرِه، كتَطَهَّرَتْ. وطَهَّرَهُ بالماءِ:غسَلَه به، والاسمُ: الطُّهْرَةُ، بالضم، والمِطْهَرَةُ، بالكسر والفتح: إناءٌ يُتطَهَّرُ به، والإداوَةُ، وبيتٌ يُتَطَهَّرُ فيه، والطَّهُورُ: المَصْدَرُ، واسمُ ما يُتطَهَّرُ به، أو الطاهِرُ المُطَهِّرُ. وطَهَّرَهُ، كمنعه: أبْعَدَهُ. والتَّطَهُّرُ: التَّنَزُّهُ والكَفُّ عن الإثْمِ. واطَّهَّرَ اطَّهُّراً، أصْلُهُ تَطَهَّرَ تَطَهُّراً أُدْغِمَتِ التاءُ في الطاءِ، واجْتُلِبَتْ ألِفُ الوَصْلِ) [1]، قال جرير بن عطية (ت110هـ) [2] (من الوافر) :

وَمَا قَرَأَ المُفَصَّلَ تَغْلِبِيٌّ؛ وَلا مَسَّ الطَّهُورَ وَلا السِّوَاكَا[3]

فعند ذكر هذه المعاني المتساوقة التي ترد معا في النّصوص وتكون متقاربة لا بدّ من تحديد الفرق بين تطهّر واغتسل، وأيّهما يكون الهدف منه النظافة، أو أنّ أحدهما يشمل الظاهر والباطن وما هو ماديّ ومعنوي، والثاني منهما لا يكون إلاّ للحدث الذي يستوجب إزالته وتتحقق بذلك النظافة منه[4]؛ لأنّ الذي أدّى إلى مثل هذا التقارب في المعنى إن لم يكن تطابقا كليًا عند قراءة قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾[5] مقارنتها مع قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ الواردة في المائدة، فاختلاف اللّفظين (فاغتسلوا) و(اطّهروا) يوحي بوجود فرق بين الجنابة الأولى والجنابة الثانية، غير أنّ ظاهر النّصين يحيل إلى ترادف مطلق بين اللّفظين الأولين حتّى يتوافقا مع معنى الجنابة مطلقا، فالمعنى واحد وإن كان ثمّة خلاف بينهما من حيث العمومَ والخصوصَ؛ فالطّهارة أعمّ من الاغتسال، لأنّ اللّفظ الأوّل أوسعَ في الدّلالة على المعنى من الثاني الذي هو حركة إمرار الماء على الشيء المغسول بذلك[6].

---

(1) القاموس المحيط: الفيروز آبادي2/ 152

(2) جرير بن عطية بن حذيفة الخطفي بن بدر الكلبي اليربوعي من تميم من شعراء النقائض المتوفى 110هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلاّم الجمحي2/ 374 والشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 456.

(3) ديوان جرير، شرح: محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان أمين طه ، ص325، دط، 1996، دار المعارف، القاهرة، مصر.

(4) الفروق اللّغوية: أبو هلال العسكري ص295

(5) النساء43

(6) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: محمود عبد الرحمن عبد المنعم2/ 439

3- مشروعية التيمّم:

هناك ثلاث أحوال للمتطهّر عند إرادة الاستعداد للعبادة أو أنّه في محلّ القيام بها وأداء فرائضها؛ فهو إمّا متوضئ حيث يغسل أعضاء بعينها، أو مغتسل؛ أي متطهّر من الجنابة حينما يعمّم الماء على كامل جسده مدلّكا له، والحال الثالثة أن يكون متيمّما إمّا بنيّة الوضوء أو بنيّة الغسل، فهو أي التيمّم ينوب منابهما عند حصول موجب من موجباته، وهي أربعة ذكرت في آيتي النساء والمائدة:

3-1 موجبات التيمّم:

قال تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾[1]: اشتملت الآية على أربعة موانع توجب التيمم عند أداء العبادة في حال عدم القدرة أو انعدام الماء، لكن أيّ مرض يوجب التيمّم؟ وقس على ذلك معنى السّفر ومقدار ملامسة النّساء.

3-1-1 المرض موجب من موجبات التيمّم:

تقدّم المرض الأسباب المبيحة للتيمّم حيث ورد مطلقا غير مقيّد، فأيّ مرض يوجب التيمّم إذا ما روعيت مساحة المعنى في هذا اللّفظ عند إطلاقه على الوجه الذي ذكرته الآية، لأنّ المرض في اللّغة كما جاء في المقاييس: (مرض الميم والراء والضاد أصلٌ صحيح يدلُّ على ما يخرج به الإنسان عن حدّ الصّحّة في أيّ شيءٍ كان منه العِلّة)[2]، وورد في القاموس: (المَرَضُ: إظْلامُ الطَّبيعةِ، واضْطِرابُها بعدَ صفائِهَا واعْتِدَالِها)[3].

فالملاحظ من النّصين أنّ المعاني اللّغوية للفظ (المرض) دلّت على أنّه تغيّر يطرأ على الجسم فيغيّر طبيعته من حال العافية إلى حال السّقم، ممّا يشعره بالضّيق وعدم الرّاحة لوجود شيء ما يميّزه عن غيره سلبا، فكان هذا المعنى موافقا لما ورد عليه الإطلاق في نصّ الآية لكي يكون بذلك أيّ مرض موجبا للتيمّم وهذا ما قال به المالكية[4]، إلاّ أنّ غيرهم من فقهاء الجمهور قيّدوا اللّفظ بأن جعلوه دالاّ على أنواع معيّنة من المرض تبيح التيمّم، وهذه الأنواع أشار إليها السايس بقوله: (إنّ المرض أنواع: الأوّل ما يؤدي استعمال الماء فيه إلى التّلف في النّفس أو العضو بغلبة الظنّ أو بإخبار الطبيب المسلم الحاذق، وفي هذه الحالة يجوز التيمّم باتّفاق، والثاني ما يؤدّي استعمال الماء معه إلى زيادة العلّة أو بطء المرض، وفي هذه الحالة يجوز التيمّم

---

(1) النساء43 والمائدة6

(2) المقاييس في اللّغة: ابن فارس 5/ 311

(3) القاموس المحيط: الفيروز آبادي 2/ 525

(4) أحكام القرآن: ابن العربي 1/ 560-561

عند الحنفية والمالكية وهو أصحّ قولي الشافعي لما روي عن جابر بن عبد اللّه أنّه قال: (خرجنا في سفر فأصاب رجلا منا حجر في رأسه فشجّه، ثمّ احتلم فخاف من زيادة العلّة إن استعمل الماء، فقال لأصحابه: هل تجدون لي رخصة في التيمّم؟ قالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على استعمال الماء، فاغتسل ثمّ ازدادت علّته ومات، فقدمنا على رسول اللّه ﷺ فعلم بما حصل، فقال ﷺ: قتلوه، ألا سألوا إذ لم يعلموا، فإنّما شفاء العيّ السؤال، إنّما كان يكفيه أن يتيمّم)[1].

الثالث: ما لا يخاف معه تلف ولا بطأ ولا زيادة في العلّة من استعمال الماء، وفي هذه الحالة يرخص له في التيمّم وعند المالكية يجوز التيمّم لإطلاق النّص. الرّابع: أن يكون المرض حاصلا لبعض الأعضاء، فإن كان الأكثر صحيحا وجب غسل الصحيح ومسح الجريح ولا يجوز التيمّم، وإن كان الأكثر جريحا يجوز التيمّم وهذا مذهب الحنفية[2]، وعند الشافعية يغسل الصحيح ثمّ يتيمّم مطلقا[3] وعند المالكية جاز له التيمّم مطلقا[4].

فما حدّده الشيخ السايس من أنواع للمرض لا يعدو أن يكون تحرّزا واجتهادا، لعدم وجود أدلّة تقيّد إطلاق لفظ المرض في الآية، وممّا لا شكّ فيه أنّ المرض الذي يكون مظهرُه جرحا غائرا هو حتما موجب للتيمّم بوصفه أولوية، لأنّه عذر كاف لمجانبة الماء عند الوضوء أو الغسل، يقول الشنفرى معبّرا عن حالة مرضية كهذه (من الطويل):

نَصَاحَتْ بِكَفِّيْ صَيْحَةً ثُمَّ راجَعَتْ ... أنِينَ المَرِيضِ ذِي الجِرَاحِ المشجَّجِ[5]

فلا يستقيم أن يستعمل الماء من كان في حال هذا الذي أثخنته الجراح وسمع له أنين يمكن أن يسقط عنه العبادة نفسها، فما بالك باستعمال الماء الذي يزيد من غور جرحه والتهابه، فالتيمّم في حقّه بيّن ظاهر لقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[6]، لكن الخلاف واقع في معنى المرض عند أيّ حالة من حالاته التي يحدث فيها تغيّر في

(1) المستدرك على الصحيحين: الحاكم النيسابوري1/ 285

(2) أحكام القرآن: الجصاص2/ 461

(3) أحكام القرآن: الهراسي 3/ 48

(4) تفسير آيات الأحكام: السايس1/ 352-354

(5) ديوان الشنفرى ص42

(6) المائدة6

الجسم، حتّى لو كان المرض ناشئا عن ألم من شوكة أو لدغة زنبور، لهذا كان التعدّد في الأحكام الفقهية عند علماء المذاهب، لاسيما ولفظ المرض في الآية يتّسع لكلّ ذلك.

والمسألة الثانية التي أوجبت الخلاف الفقهي عند قراءة لفظ (المرض) في بداية هذه الآية هي: هل أنّ المرض هو نفسه الموجب للتيمّم بوصفه دالاً على عدم القدرة، أم أنّ المريض يخضع للشروط نفسها التي يخضع لها المسافر وغيره من الذين أبيح لهم التيمّم؟ فثنائية الخلاف التي تضمنتها الآية من خلال قراءة الفقهاء لها هي: هل يجوز للمريض الذي يجد الماء ولا يستطيع استعماله أن يتيمّم؟ حيث ذهب الجمهور إلى أنّه يجوز له التيمّم ما دام لا يستطيع استعمال الماء، وذهب عطاء إلى أنّه لا يجوز له التيمّم[1].

احتجّ الجمهور على مذهبهم بأنّ الضمير في قوله: (فلم تجدوا) عائد على المسافر ومن ذكر بعده في الآية فقط. فلا يشمل شرط عدم إيجاد الماء المريض، لأنّ في الكلام صفة محذوفة والتقدير: وإن كنتم مرضى لا تستطيعون استعمال الماء، فجملة (لا تستطيعون) في محلّ نصب صفة ل (مرضى)، وهذه الصّفة المقدّرة قد أخرجت المريض من اشتراط عدم وجود الماء في إباحة التيمّم، فيبقى الضمير عائدا على المسافر ومن بعده فقط، ويكون عدم وجود الماء شرطا في جواز تيمّمهم، وحينئذ يصير معنى الآية: وإن كنتم مرضى لا تستطيعون استعمال الماء فتيمّموا، أو على سفر أو مُحدثين فلم تجدوا ماء فتيمّموا.

ورأى صاحب الرأي الثاني أنّ الضمير في (تجدوا) يعود على المريض والمسافر ومن بعدهما، ولا حذف في الكلام[2]، وحينئذ يبقى انعدامُ الماء شرطا في إباحة التيمّم لهم، أمّا إذا وجد الماء فلا يصح تيمّمهم ولو كان المريض لا يستطيع استعماله.

والرّاجح هو ما أشار إليه الجمهور لأنّ الضمير وإن كان عائدا على جميع المذكورين إلاّ أنّ حال المريض يرجّح تقدير جملة الصّفة التي تخرج المريض من عود الضمير إليه، فالمعروف من حال المريض أنّه قد لا يستطيع استعمال الماء، وحذف الصّفة وإن كان قليلا إلاّ أنّ النّحاة أجازوه عند قوّة دلالة الحال عليها، فقد نقل ابن يعيش عن سيبويه أنّ الصفة قد تحذف في مثل قولهم: (سير عليه ليل)، ويقصدون ليلا طويلا[3]، وورد مثل هذا الحذف في مواطن أخرى من القرآن الكريم نحو قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾[4]، أي: كلّ شيء سُلّطت عليه[5]، واستشهد ابن جنّي وغيره لذلك أيضا بقوله ﷺ: (لا صلاة لجار

---

(1) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، وبهامشه: السبيل المرشد إلى بداية المجتهد ونهاية المقتصد، شرح وتحقيق وتخريج: عبد الله العبادي، 1/ 147، ط1، 1995، دار السّلام، القاهرة، مصر.

(2) المصدر نفسه 1/ 147.

(3) الكتاب: سيبويه1/ 226 وشرح المفصّل: ابن يعيش3/ 63

(4) الأحقاف25

(5) الخصائص: ابن جنّي2/ 372 و مغني اللّبيب: ابن هشام2/ 166 وهمع الهوامع: السيوطي2/ 120

المسجد إلاّ في المسجد) [1]، أي؛ لا صلاة كاملة أو فاضلة، وقد تمّت الإشارة إلى أنّ العجز عن استعمال الماء الذي هو حال المريض يقوّي جواز حذف الصّفة في هذه الآية، ويبقى عدم وجود الماء شرطا في صحّة تيمّم المسافر والمحدثين فقط[2]، كما سيتّضح ذلك لاحقا.

3-1-2: السفر موجب من موجبات التيّمم:

وممّا تضمّنته الآية من مبيحات التيمّم السّفر، إلاّ أنّ لفظه فيها غير محدّد كما هو شأنه في الصيام وصلاة القصر، فهذه الأحوال الثلاثة التي ذكر فيها السفر وتعلّق به حكم شرعي دونما إشارة إلى نوع السّفر ومدّته ومقداره ، أوجب الخلاف عند الفقهاء لاجتهاد كلّ واحد منهم قصد إعطاء أحكام شرعية تتناسب مع تحديدهم للأبعاد الثلاثة في السّفر نوعا ومدّة ومقدارا، والسّفر بفتحتين في اللّغة: (قطع المسافة، ويقال ذلك إذا خرج للارتحال أو لقصد موضع فوق مسافة العدوى والعدوى طلبك إلى والٍ ليعديك على من ظلمك لأنّ العرب لا يسمّون مسافة العدوى سفرا) [3]، قال أعشى قيس (من البسيط):

ومسافراً سفراً بعيداً لا يؤوب به المسافر[4]

وقال الفيومي (ت770هـ) [5]: (أقل السّفر يوم، والجمع: أسفار...وأصل المادّة الكشف، وقيل: السّفر هو الخروج المديد) [6].

وفي الاصطلاح: (السّفر: هو الخروج على قصد قطع مسافة القصر الشرعية فما فوقها، أو الخروج بقصد المسير من محلّ الإقامة إلى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة أيام فما فوقها بسير الإبل ومشي الأقدام. والسّفر الذي تتغيّر به الأحكام أن يقصد الإنسان موضعا وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة أيام ولياليها بسير الإبل ومشي الأقدام) [7]. قال النابغة الشيباني (من البسيط):

---

(1) المستدرك على الصحيحين: الحاكم النيسابوري1/ 373 وسنن البيهقي الكبرى: البيهقي3/ 57

(2) أثر الدّلالة النحوية واللّغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية: عبد القادر عبد الرّحمن السعدي ص174-175.

(3) الصّحاح: الجوهري2/ 589

(4) ديوان أعشى قيس ص105.

(5) هو أحمد بن محمّد بن علي الفيومي، أبو العبّاس المتوفّى 770هـ صنّف (المصباح المنير في غريب الشرح الكبير)؛ ينظر ترجمته: الدرر الكامنة: ابن حجر العسقلاني1/ 372. وبغية الوعاة: جلال الدّين السيوطي1/ 386.

(6) المصباح المنير: الفيومي ص168

(7) ينظر معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: محمود عبد الرحمن عبد المنعم2/ 272 والكليّات: أبو البقاء الكفوي ص511.

وَاسْتَخْبِرِي قَافِلَ الرَّكْبَانِ وَانْتَظِرِي   أَوْبَ الْمُسَافِرِ، إِنْ رَيْثاً وَإِنْ سَرَعَا[1]

فما ذكرته المعاجم من معان لغوية للسّفر لا يكاد أن يبين إلاّ عن مخالفة معنى الحضر؛ أي أنّ المسافر لا يكون كذلك إلاّ إذا غاب عمّن ألفهم والفوه في مجتمع ما، امّا عن مسافة السّير فهي قياس على المدّة الزمنية التي قدّرت بثلاثة أيّام على الأرجح ، ويوم عن بعضهم، وهذا الفرق في التّحديد هو الذي أدّى إلى التّباين في الحكم؛ حيث إنّ طول السّفر وقصره موجب للتيمّم عند الفريقين[2]، وهناك من يرى أنّ العبرة ليست بالسّفر في حدّ ذاته وإنّما العبرة بفقد الماء الذي يكون عادة عند النأي عن الحواضر[3]. وذكر السّفر ضمن مبيحات التيمّم لا يعني أنّ الحضر لا يجوز فيه التيمّم، لهذا كان للسّفر القصير مقصد من مقاصد تشريع التيمّم إذا ما فقد الماء.

لكن وكما هو ملاحظ من خلال ما تمّ توضيحه في مسألتي المرض والسّفر فإنّهما اختُصّا بأحكام جمعتهما مع أحداث عينية من نواقض الوضوء والغسل في العادة، فكيف تمّ الجمع بين المبيحات الأربع في نصّ الآية واختلافهم ظاهر بيّن؟ أي بين المرض والسّفر من جهة، وقضاء الحاجة وملامسة النّساء من جهة أخرى. قال الزمخشري: (فإن قلت: كيف نظم في سلك واحد بين المرضى والمسافرين وبين المحدثين والمجنبين، والمرض والسفر سببان من أسباب الرّخصة، والحدث سبب لوجوب الوضوء، والجنابة سبب لوجوب الغسل؟ قلت: أراد سبحانه أن يرخّص للذين وجب عليهم التطهّر وهم عادمون الماء في التيمّم بالتّراب، فخصّ أوّلا من بينهم مرضاهم وسفرهم لأنّهم المتقدّمون في استحقاق بيان الرّخصة لهم بكثرة المرض والسّفر وغلبتهما على سائر الأسباب الموجبة للرّخصة، ثمّ عمّ كلّ من وجب عليه التطهّر وأعوزه الماء لخوف عدو أو سبع أو عدم آلة استقاء أو إرهاق في مكان لا ماء فيه، أو غير ذلك ممّا لا يكثر كثرة المرض والسّفر)[4]. فالعذر الذي أوجب اجتماع أسباب الرّخصة في المرض والسّفر وإتيان الغائط وملامسة النّساء هو عدم القدرة على استعمال الماء لعجز أو خطر محدق بمكان تواجده، أو انعدامه أصلا في محلّ إتيان الحاجة أو بالقرب منها عند حدود المسافة الشرعية، أو أن ينشأ ضررٌ بسبب الماء إن تمّ الاغتسال به إذا ما حدثت عملية الجماع أو ملامسة النّساء بشهوة موجبة للغسل، وهذا من العذر الذي يشترك فيه من أتى الغائط لقضاء حاجته في كونه عاجزا عن استعمال الماء في الحالتين؛ حالة بُعده وحالة الخوف من الضّرر المؤدّي إلى المرض، فعند خروج المرء عن حدّ الاستطاعة والقدرة في هذه المبيحات الأربع لما يعتريها من نقص وعجز في

(1) ديوان النابغة الشيباني ص111

(2) يرى المالكية والشافعية بأنّ قصر السفر موجب للتيمّم حال فقد الماء؛ ينظر: أحكام القرآن: ابن العربي 1/ 563 وأحكام القرآن: إلكيا الهرّاسي 2/ 462.

(3) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السايس 2/ 292.

(4) الكشاف: الزمخشري 1/ 529.

أحوال الحضر والسّفر يكون الحكم الفقهي نفسه، حيث يجري مجرى التشريع في الحالات السّابقة لما لها من متعلّقات تربطها من عدمية وخوف وضرر وغيرها.

3-1-3 قضاء الحاجة موجب من موجبات التيمّم:

يكاد أن يكون الحدثُ من خروج ريح أو بول أو تبرّز من أسباب نقض الوضوء، على كونها أحداثا ظاهرة لا اختلاف في عينيّة وجودها وأثرها الذي يستدلّ به على وقوعها، لهذا كانت أصلا لغيرها من الأحداث على أنّها جنابة أصيلة تخرج المرء من حال الطّهر إلى حال لا يصحّ معها إتيان موضع الصّلاة، أو إقامتها بمعنى العبادة أو المكان كما سبقت الإشارة إلى ذلك، والحكم الفقهي الذي أومأت إليه الآية بنصّ ظاهر من حيث منطوق اللّفظ مضمر في الدّلالة على غير ما استخدم له اللّفظ في أصل وضعه، لأنّ نصّ الآية ذكر الأحداث الثلاثة المشار إليها آنفا مجتمعة في بنية لفظية واحدة؛ وهي قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾فالعرب أطلقت هذا اللّفظ أوّل ما أطلقته على المنخفض من الأرض جاء في معجم العين: (والغائط المطمئن من الأرض وجمعه غيطان وأغواط) [1]، قال عمرو بن معد يكرب[2] (ت21 هـ) (من الوافر):

فكم من غائط من دون سلمى ... قليل الأنس ليس به كتيعُ[3]

فالشّاعر أشار إلى المكان الغائر في البعد المتّسع الذي لا يوجد به أحد؛ حيث يقلّ أنسُه إن لم تكن به صاحبته التي بها يعمُر المكان وتقلّ وحشته، وفي الصّحاح: (غوط: غاط في الشيء يغوط ويغيط دخل فيه؛ يقال هذا رملٌ تغوط فيه الأقدام) [4]، وجاء في اللّسان: (والغَوْطُ والغائطُ المتّسع من الأرض مع طمأنينة، وجمعه أغواطٌ وغُوطٌ وغِياطٌ وغِيطاتٌ، صارت الواو ياء لانكسار ما قبلها) [5].

---

(1) العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي4/ 435

(2) هو عمرو بن معد يكرب بن ربيعة بن عبد الله الزبيدي، أبو ثور المتوفّى21هـ فارس اليمن، وفد على النبيّ ﷺ فأسلم ثمّ ارتدّ في اليمن، ثم رجع إلى الإسلام، فبعثه أبو بكر إلى الشام، وبعثه عمر إلى العراق، أخبار شجاعته كثيرة، ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 360، والأغاني: الأصفهاني12/ 244

(3) البيت ضمن مجموع أشعاره جمعها مطاع الطرابيشي، مطبوعات مجمع اللّغة العربية بدمشق، ط2، 1985، سوريا ، وفي الأصمعيات: عبد الملك بن قريب الأصمعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، ص145، ط5، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.

(4) الصّحاح: الجوهري3/ 960

(5) لسان العرب: ابن منظور4/ 777

قال المتنخّل الهذلي[1] (من الوافر):

وخَــــرْقٍ تُحــــشَرُ الرُكبــــانُ فيــــه بَعيــــدِ الجَــــوفِ أغْبَــــرَ ذِي خِيَــــاطِ[2]

ومن اشتقاقات هذه المادّة كما أشار إلى ذلك ابن منظور: (التغويط: وهو كناية عن الحدث والغائط، اسم العَذِرة نفسها، لأنهم كانوا يُلقونها بالغيطان، وقيل: لأنّهم كانوا إذا أرادوا ذلك أتوا الغائط وقضوا الحاجة، فقيل لكلّ من قضى حاجته: قد أتى الغائط، يكنّى به عن العَذِرة)[3]، قال بشر بن خازم الأسدي (من الطويل):

فلمّــــا رأى ربُّ الكــــلاب صــــدِيرَها أصــــاتَ بهــــا مــــنْ غــــائطٍ متــــنفّسِ[4]

فهذه الكنايات التي وارت دلالة اللّفظ الصّريح هي التي نابت عن كلّ قبيح مستقذر تأنف النّفس عن ذكره أو سماعه، قال عبد الله بن عباس: (إنّ اللّه حيي يكنّي عمّا شاء)[5]، وقد وظّف هذا اللّفظ بهذا المعنى المتواري في أكثر من حديث شريف نحو قوله ﷺ: (لا يخرج الرجلان يضربان الغائط كاشفين عن عورتهما يتحدثان فإن الله عز وجل يمقت على ذلك)[6]، فنصّ الحديث يحتوي عديد القرائن الدّالة على كون المقصود من الغائط هو الحدث نفسُه، وأظهر تلك القرائن ذكر العورة.

3-1-4 ملامسة النّساء موجب من موجبات التيمّم:

من نواقض الوضوء في هذه الآية ملامسة النّساء، غير أنّ اللّفظ أعمّ من غيره في الدّلالة على جنس المعمول، إذ لا وجود لقرينة تبيّن أيّ نوع من اللّمس يوجب الوضوء أو الغسل، فلفظ الملامسة الوارد في الآية حمّال أوجه متغيّرة من حيث معانيه التي يدلّ عليها، فقد ذكرت المعاجم اللّغوية بأنّ الملامسة مأخوذة من اللّمس؛ قال الخليل: (لمس: اللّمس طلب الشيء باليد من ههنا وهنا، والملامسة في البيع أن تقول إذا

---

(1) هو مالك بن عويمر احد بين لحيان يكنّى أبا اثيلة شاعر جاهلي ينظر ترجمته: الأغاني: الأصفهاني 24/ 92 ومعجم الشعراء: المرزباني304.

(2) البيت في شرح أشعار الهذليين: صنعة أبي سعيد الحسن بن الحسين السكّري، تحقيق: عبد السّتار فرّاج، مراجعة: محمود محمد شاكر، ص1275، دط، دت، مكتبة دار العروبة، القاهرة، مصر.

(3) لسان العرب4/ 777

(4) ديوان بشر بن خازم الأسدي ص80

(5) ينظر تفسير الطبري2/ 265.

(6) ينظر صحيح بن خزيمة1/ 39 والمستدرك على الصحيحين: الحاكم النيسابوري1/ 260

لمستَ ثوبي أو لمستُ ثوبَك فقد وجب البيع)[1]، ويعدّ هذا البيع من البيوع الفاسدة[2]، وفي المقاييس: (ولمستَ إذا مَسِسْتَ قالوا: وكلّ ماسّ لامس)[3]، وجاء في الأساس: (ألمِسني الجارية: ائذن لي في لمسها)[4]، فهذه الإشارة التي ذكرها الزمخشري في معجمه هي من نحو العبارات المستغلقة في المعنى، إذ تحتمل معنى السّماح بمعاينة الشيء المراد شراؤه، أو أنّها تحتمل النّكاح أو الجماع، لهذا استعمل لفظ الملامسة في الكناية عن إتيان المرأة، لكن أيّ فرق بين لمس ولامس و مسّ وجسّ، فهذه الألفاظ تدور في حيّز دلالي واحد يجمعها من حيث اشتراكها في تجاور بعض المعاني الدّالة عليها، فاللّمس يكون عند التقاء البشرتين دون حائل، وأمّا إذا لامس المرء الشيء فقد أكثر من الاحتكاك به، والمسّ يكون بالتقاء البشرتين أو أنّه يستعمل معه شيء آخر للمسّ، كأن تكون اليد آلة ذلك، أو يستعاض عنها بعود ونحوه[5]، والجسّ تتبّع المواضع والمواطن في خفاء وتستّر ويكون بحواسّ الإنسان وغيرها، وقريب منه التحسّس، وهو مثله إلاّ أنّه يكون بالحواسّ التي هي وسائل إدراك الأشياء عند الإنسان[6]. فالتّقارب بين هذه الألفاظ لا يكاد ينفصل إلاّ بملمح أو ملمحين على الأكثر عند التوظيف في النّصوص المختلفة، والدّليل على ذلك أنّ معنى مسّ قد خرج عن الدّلالة التي أشرنا إليها آنفا، حيث ذكر الخليل بن أحمد ما نصّه: (يقال: مسُّ المرأة و مماسّتها إتيانُها)[7]، ونقل ابن منظور عن أبي عمرو[8] أنّ اللّمس الجماع[9]، وفي الحديث أنّ رجلا قال: (يا رسول الله إن عندي بنت عم لي جميلة وأنها لا تردّ يد لامس، قال: طلقها، قال: لا أصبر عنها، قال: فأمسكها)[10]. فأمره ﷺ بطلاق المرأة في المرّة الأولى يوحي بأنّها كانت ممّن يأتيها الرجال جماعا حراما، كما دلّت على ذلك عبارة (أنّها لا تردّ يد لامس)، إلاّ أنّ الذهن سرعان ما ينصرف إلى معنى غير هذا حينما

---

(1) العين: الخليل7/ 268

(2) ينظر الحديث: النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير4/ 269

(3) المقاييس: ابن فارس5/ 210

(4) أساس البلاغة: الزمخشري2/ 180

(5) الفروق اللّغوية: أبو هلال العسكري ص338

(6) معجم الفروق الدّلالية في القرآن لبيان الملامح الفارقة بين الألفاظ متقاربة المعنى والصيغ والأساليب المتشابهة: محمد محمد داود ص182، دط، 2008، دار غريب، القاهرة، مصر.

(7) العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي7/ 208

(8) فإن كان يقصد أبا عمرو الشيباني صاحب الجيم فلا وجود لهذا الأثر في معجمه، ينظر الجيم: أبو عمرو الشيباني، تحقيق: عادل عبد الجبار الشاطي، ص436، ط1، 2003، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان.

(9) اللّسان: ابن منظور4/ 308

(10) ينظر السنن الكبرى: البيهقي7/ 154 وألفاظ الحديث تختلف روايتها من طريق إلى آخر ينظر: مجمع الزوائد: الهيثمي4/ 335 وسنن أبي داود:سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، 2/ 220 دط، دت، ، دار الفكر، بيروت، لبنان. ومصنف ابن أبي شيبة3/ 490

أذن النبي ﷺ في مراجعة المرأة، لكون الرّجل لا يستطيع مفارقتها لوجده بها، فلا يمكن أن يعقل تواطؤ النبيﷺ على الأمر بالفاحشة، ولديه دليل بيّن على وقوعها، فكان من ذلك أن انصرف لفظ (لامس) الذي تضمّنه الحديث إلى أنّ المرأة كانت تصافح الرّجال مثلا وتكثر من ذلك، ممّا أثار غيرة الرّجل وحفيظته، فكان تطليقها بالنسبة للنبي ﷺ أولى من إمساكها، وهي على هذا الخلق الذي لا يرضاه أيّ رجل لأهله إلا إذا كان ديوثا.

فحمل ظاهر اللّفظ في قوله: (لا تردّ يد لامس) على أنّه احتكاك البشرة بالبشرة أولى لوجود قرينة دافعة لأي شبهة يمكن أن تفضي إلى غير ذلك، فالمسألة التي يجب دراستها هي كيف يمكن أن نفهم معنى هذا اللّفظ إذا ارتبط بالحكم الشرعي الذي بموجبه ينتقض الوضوء، أو أنّه ينفي صفة التطهّر من أصلها، وهذا شأنه حينما يكون بمعنى الجماع، فلا خلاف في ذلك. أمّا إذا كانت الملامسة هي احتكاك البشرتين من دون حائل، ففي هذه المسألة خلاف مردّه الأوّل المعنى اللّغوي الذي تباينت في إيراده المعاجم اللّغوية كما أشرنا إلى ذلك آنفا، ولقد اختلف الفقهاء في تحديد المعنى المراد من الملامسة: هل هو اللّمس باليد أو الجماع؟ وبعبارة أخرى: هل المعنى المراد الحقيقة، أو المجاز؟.

فذهب الشافعي إلى أنّ المراد من الملامسة المعنى الحقيقي، وهو اللّمس باليد، سواء أكان بشهوة أم لا، ودليله ظاهر الآية، فالآية قد صرحت بأنّ اللّمس من جملة الأحداث الموجبة للوضوء، ثمّ قال: (ويؤيد إرادة المعنى الحقيقي، قراءة من قرأ: (أو لمستم)[1] فإنّ معناها: مجرّد اللّمس باليد، ولا يمكن أن يكون الجماع[2]. ويؤيّده أيضا أنّ اللّفظ إذا تردّد بين الحقيقة والمجاز فالحمل على الحقيقة أولى، ولا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلاّ إذا تعذر الحمل على الحقيقة. ثمّ أيّد الإمام الشافعي رأيه ببعض الأحاديث النبوية، ومن هذه الأحاديث ما روي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه (ت 17 أو 18 هـ)[3] قال: (أتى النبي ﷺ رجل فقال: يا رسول اللّه ما تقول في رجل لقي امرأة يعرفها، فليس يأتي الرّجل من امرأته شيئا إلاّ قد أتاه منها، غير أنّه لم

---

(1) الذين قرؤوا بهذا الوجه حمزة و الكسائي وخلف والأعمش و المفضل عن عاصم والوليد بن عتبة عن ابن عامر؛ ينظر معجم القراءات: عبد اللّطيف الخطيب2/ 80.

(2) أحكام القرآن: الشافعي ص33-34

(3) هو الصحابي معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس ، أبو عبد الرحمن الانصاري الخزرجي المتوفى سنة 17 أو 18 هـ إمام العلماء وكنز الفقهاء المقدم في علم الحلال والحرام، كان أحد السبعين الذين شهدوا العقبة من الأنصار، كما شهد بدرا والمشاهد كلّها مع النبي ﷺ، آخى عليه الصلاة والسّلام بينه وبين عبد الله بن مسعود، وولاه قضاء اليمن، ثم قدم من اليمن في خلافة أبي بكر الصديق ولحق بالجهاد وحضر اليرموك ومات في الشام بالطاعون، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع3/ 24، الإصابة: ابن حجر6/ 136.

يجامعها؟ فأنزل اللّه هذه الآيـة: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ﴾[1]، فقـال لـه الـنبي ﷺ: (توضـأ ثـمّ صلِّ)[2].

وذهب أبو حنيفة إلى أنّ المراد المعنى المجـازي وهـو الجمـاع، وأنّ هـذا المعنـى يجـب المـصير إليـه، ولوجود القرائن ومن هذه القرائن: أنّ الآية على هذا التفسير تكون شاملة للحدثين الأصـغر والأكـبر، أمّـا الأصغر فهو قوله: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ ﴾[3] . وأمّا الأكبر فهو قوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾. أمّا إذا أريد المعنى الحقيقي فإنّه يكون قليل الفائدة، إذ المجيء من الغائط واللّمس حينئذ يكونان من باب واحد[4].

والملامسة وإن كانت حقيقة في اللّمس باليد إلاّ أنّه قد عهد القرآن استعمالها بطريقـة الكنايـة مثـل قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ ﴾[5]، وعلى هذا فلمس الرجل المرأة بشهوة أو غير شهوة لا ينقض الوضوء عنده.

وأيّد الإمام أبو حنيفة مذهبه ببعض الأحاديث النبوية، ومن هذه الأحاديث:

ما روي عن عائـشة رضـي الله عنهـا: (أنّ الـنبي ﷺ كـان يقبّـل بعـض أزواجـه ثـمّ يـصلّي ولا يتوضأ)[6].

ما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: (كان رسول الله ﷺ ليصلي، وإنـي لمعترضـة بـين يديـه اعتراض الجنازة، حتّى إذا أراد أن يوتر مسّني برجله)[7].

ما روي عنها أيضا قالت: (فقدت رسول اللّه ﷺ ليلة من الفـراش فالتمـسته، فوضـعت يـدي في باطن قدميه وهو في المسجد، وهما منصوبتان وهو يقول: (اللّهم إني أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتـك من عقوبتك، وأعوذ بك منك، لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك)[8].

---

(1) هود 114

(2) الفاظ الحديث متغيّرة روايتها بين مصادر السنن؛ ينظر: سنن الترمذي5/ 291 وسـنن البيهقـي الكـبرى1/ 125 وسـنن الدراقطني1/ 134.

(3) النساء43

(4) أحكام القرآن: الجصاص2/ 462

(5) الأحزاب49

(6) السنن الكبرى: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنـداري وسـيد كـسروي حـسن، 1/ 97، ط1، 1991، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(7) ينظر سنن البيهقي الكبرى1/ 128، والمعجم الأوسط: أبو القاسـم سليمان بن احمد الطبراني، تحقيق: طارق بـن عـوض الله بن محمد وعبد المحسن بن ابراهيم الحسني، 8/ 332، دط، 1415هـ دار الحرمين، القاهرة، مصر.

(8) ينظر صحيح مسلم1/ 352 وصحيح ابن حبان5/ 258

وقد ناصر ابن رشد هذا المذهب فقال بعد أن بيّن سبب الاختلاف: (وسبب اختلافهم في هذه المسألة اشتراك اسم اللّمس في كلام العرب، فإن العرب تطلقه مرّة على المسّ الذي هو باليد، ومرّة تكنّى به عن الجماع، فذهب قوم إلى أنّ المس الموجب للطّهارة هو الجماع في قوله: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ وذهب آخرون إلى أنّه اللّمس باليد.

وقد احتجّ من أوجب الوضوء من اللّمس باليد بأنّ اللّمس يطلق حقيقة على اللّمس باليد، ويطلق مجازا على الجماع، وإذا تردّد اللّفظ بين الحقيقة والمجاز، فالأولى أن يحمل على الحقيقة حتّى يدلّ الدليل على المجاز. وقال الآخرون: إنّ المجاز إذا كثر استعماله كان أدلّ على المجاز منه على الحقيقة، كالحال في اسم (الغائط) الذي هو أدلّ على الحدث الذي هو مجاز فيه، على المطمئن من الأرض الذي هو فيه حقيقة).

ثمّ قال: (والذي أعتقده أنّ اللّمس وإن كانت دلالته على المعنيين، إلاّ أنّه أظهر عندي في الجماع، وإن كان مجازا؛ لأنّ الله تعالى قد كنّى بالمباشرة واللّمس عن الجماع وهما في معنى اللّمس)[1] نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[2]. فدوران المعنى على هذا النّحو يؤذن بالتقارب الدّلالي حتّى مع وجود النّص الذي احتكموا إليه عادة عند تطابق المعنيين في اللّفظ الواحد إذا ما أطلق[3]، وهذا نوع من أنواع المتشابه عند الآمدي الذي عدّه أعمّ من المجمل، إذ إنّ المتشابه عنده ما تعارض فيه الاحتمال إمّا على جهة التساوي كالألفاظ المجملة ومثاله: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ لتردّد معنى الملامسة بين اللّمس باليد والوطء[4]، وإمّا على غير جهة التّساوي نحو قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ﴾[5]. فأقرب ترجيح يمكن من خلاله تغليب رأي على آخر في هذه المسألة هو أنّ المجاز محكّم لغلبة استخدامه في لغة العرب بما في ذلك الذكر الحكيم، نظرا لاحتوائه على معنى الغائط في الآية نفسها، وقد خرجت اللّفظة مخرج المجاز على الرّغم من توظيفها توظيفا مغايرا في لغة العرب، فكيف لا يكون لفظ الملامسة من جنس هذا النسيج في التّعبير القرآني، إذ كنّى سبحانه وتعالى عن الأحداث بهذه الألفاظ دون ذكر حقيقتها، ولكي يختلف الحدثان الموجبان للوضوء فكان إتيان الغائط حدثا أصغر، وملامسة النّساء على أنّه جماع حدثا أكبر موجب للغسل لا للوضوء، كما هي

---

(1) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ابن رشد1/ 86.

(2) المجادلة 3

(3) تفسير آيات الأحكام: القصبي محمود زلط1/ 51-54، ط1، 2008، دار المجد للثقافة والعلوم، طنطا، مصر.

(4) الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي، 1/ 218.

(5) يس71

عليه الحال في الحدث الأوّل، وما يعضّد هذا الترجيح قول ابن السكّيت (ت244هـ)[1]: (لمستُ المرأةَ فأنا ألمسُها لمسًا إذا غشيتُها)[2].

5-1-3 التباين الدّلالي في معنى الفعل (تجدوا):

تتمّة للأحكام الفقهية لهذه الآية فقد ورد تركيب الشرط بفعله وجوابه ليحدّد وجوب التيمّم ومتى يكون إذا ما انعدم الماء بسبب الأحداث السالفة الذّكر، أو لمانع آخر يصدّ عن الوضوء ويفرض الانصراف إلى بديل عنه هو التيمّم، وهذا ما أوجزه فعل الشرط في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾، فالفعل (وجد) يحيل دوما على ما فُقد إمّا نسيانا أو ما عُثر عليه فجأة كاللُّقطَة، أو انّ الشيء أدركه بعد لأي وجهد، وهذه المعاني ممّا عليه الحكم في وجدان الماء بالنّسبة لصاحب العذر لأسباب عديدة تمنحه الرّخصة في التيمّم، فهو إن التمس الماء ولم يحصل عليه فهو لم يجده، كما أنّه إذا ما نسيه وهو في متاعه فهو في عداد من لم يجد الماء أو من فقده أصلا لانعدامه في ما حوله من مصادر تحصيله، فقد تعدّدت أسباب وجدان الماء وإن كان الخلاف الفقهي لا ينحصر إلاّ في مسألتين هما: فقدان الماء لانعدامه أصلا، ممّا يعني أنّ طالبه لا بدّ أن يجتهد في العثور عليه بالوسائل المشروعة، فإن تعذّر عليه ذلك وجب في حقّه التيمّم، وأمّا المسألة الثانية وهي نسيان الماء وهو بحوزة طالبه الذي يحتاج إليه عند الوضوء، فقد عدّه بعض الفقهاء من الذين لم يجدوا ماء، (واختلف قول الشافعي فيما إذا نسي الماء في رحله ثمّ تيمّم، والصحيح أنّه يعيد لأنه إذا كان الماء عنده فهو واجد، لكنّه لا يدري أنّه واجد وأنّ الشيء عنده والكلام في علم الله تعالى، فإذا كان عند إنسان شيء فذلك الشيء هو موجود عنده، وإذا كان موجودا فهو واجد للموجود، إذ يستحيل أن يكون موجودا عنده وليس بواجد له، إلاّ أنّه نسي أنّه واجد له، ولعلّ قائلا آخر يقول: إذا لم يعلمه فلم يجده، وقد يقول: كان عندي ولم أجده، وقد يكون الشيء في دار رجل فيطلبه له: هل وجدته أم لا؟ فيقول: وجدته أو ما وجدته، فإذا نسيه في رحله فلم يجده. فيقال: هذا إنّما يستقيم أن لو طلبه فلم يجده، وعندنا لو طلب فلم يجد كان مقدورا، إلاّ أنه لا يجوز أن يكون في الرّحل، فيطلب من الرحل فلا يجده، والطلب من الرّحل شرط، حتّى يقال لمن طلب ولم يجد إنّه لم يجد)[3]. و الشافعي أوجب طلب الماء لأنّه لا يقال لم أجد، إلاّ إذا طلب وإذا لم

---

(1) هو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق ابن السكيت ، إمام في اللّغة والأدب، المتوفّى244هـ أصله من خوزستان، تعلّم ببغداد، جعله المتوكّل العباسي من ندمائه، من آثاره: (الألفاظ)، (الأضداد) و(القلب والإبدال) و(غريب القرآن)، ينظر ترجمته: إنباه الروّاة: القفطي 4/ 56 ، بغية الوعاة: السيوطي 2/ 349.

(2) إصلاح المنطق: أبو يوسف يعقوب بن اسحاق ابن السكيت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمّد هارون، ص267، ط4، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.

(3) احكام القرآن: إلكيا الهراسي3/ 50

يطلب في مظنّة الماء، فلا يحسن أن يقال: لم أجد. حيث يجوز أن يقال وجد فلان لُقطة وإن لم يكن طلبها، وإنما لا يقال لم يجد إلاّ إذا طلب فلم يجد، وهذا يُعترض عليه بقول قائل: أنا لا أجد ما أتوصل به إلى كذا، أو لم أجد أمر فلان مستقيما، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾[1].

وإذا كان لفظ الوجود لا يقتضي الطلبِ في قوله تعالى: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[2]، وقوله: ﴿فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا﴾[3] لا أنهم طلبوا، ولا أنّه يمكن الطلب في قوله تعالى: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ﴾لأنّ الله تعالى لا يجوز أن يوصف بالطّلب.

وإن كان قد يجاب عن كلّ ذلك بأنّ اللّه تعالى طلب منهم الثبات على العهد، والطلب من اللّه تعالى هو الأمر به، فيصحّ إطلاق قوله: ﴿وَمَا وَجَدْنَا﴾، لأنه يطلب منهم ما قدّمه إليهم من العهد[4].

فالتباين واضح بين دلالة الفعل (وجد) من خلال هذه الآيات، ممّا يعني أنّ توظيف أيّ مفردة في القرآن الكريم لا يمكن أن يحتكم فيها المرء إلى رأي واحد يرجّح به دون دليل نقلي ثابت بالرّواية الصّحيحة، وما اختلف حوله الفقهاء في آية التيمّم هذه إلاّ دليل قاطع على أنّهم احتكموا إلى الاجتهاد، من حيث اتّساع الفعل (وجد) الذي تضمّنه الشرط، إلاّ أن يكون بمعنى الطّلب لما هو معدوم أصلا، أو أنّه يحتمل العثور على الشيء بعد نسيانه، وإن كان موجودا في محلّ الطلب.

وهو ما أوجب التباين بين الفقهاء في دلالة الألفاظ عمومها أحيانا؛ حيث لا وجود لقرائن تقيّد إطلاقها، فإن كان الفعل (وجد) له من الاحتمال وجهين من الدّلالة عندهم، ولفظ (الماء) بعده ورد نكرة تعمّ في ظاهرها كلّ سائل تغلب عليه صفة الميوعة، حيث يكون الماء أصل انحلاله ممّا يعني أنّ باب الخلاف واسع في هذه المسألة، ومن أمثلته ما ذكره الشافعي من أنّ الماء المتغير بالزعفران تغيّرا فاحشا لا يجوز الوضوء به، في حين أنّ أباحنيفة أجاز ذلك، وحجّة الشافعي أنّ مثل هذا الماء لا يسمّى ماء على الإطلاق، فواجده غير واجد للماء فوجب أن يجب عليه التيمّم[5]، وحجة أبي حنيفة أنّ واجده واجد للماء لأنّ الماء المتغيّر بالزعفران ماء موصوف بصفة معيّنة، فكان أصل الماء موجودا لا محالة فواجده يكون واجدا للماء، فوجب أن لا يجوز التيمّم لقوله تعالى:﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ فقد علّق جواز التيمّم بعدم الماء؛ لأنّ لفظ (الماء) ورد نكرة في سياق نفي، وهو يعمّ في اللّغة فيكون مفيدا جواز الوضوء بالماء المتغيّر وغير المتغيّر

---

(1) الأعراف102

(2) الكهف49

(3) الأعراف44

(4) احكام القرآن: إلكيا الهراسي3/ 50-52

(5) التفسير الكبير: فخر الدّين الرازي 4/ 312

لانطلاق اسم الماء عليه[1]، وردّ ابن العربي على كلام أبي حنيفة بقوله: (...الآن يستدلّ أصحابُ أبي حنيفة باللّغات، ويقولون على ألسنة العرب وهم ينبذونها في أكثر المسائل بالعراء، واعلموا أنّ النفي في النّكرة يعمّ كما قلتم ولكن في الجنس، فهو عامّ في كلّ ما كان من سماء أو بئر أو عين أو نهر أو بحر عذب أو ملح، فأمّا غير الجنس فهو المتغيّر، فلا يدخل فيه كما لم يدخل فيه ماء الباقلاّء)[2]، فهذا وجه واحد لإضافة مادّة طاهرة في أصلها إلى الماء، فكيف ببقيّة المضافات والسوائل على اختلاف صفاتها من حيث طهارتها ونجاستها، وقدر كمّها في الماء[3]، حيث تمكّن الفقهاء من تخصيص كلّ نوع سواء أكان سائلا أم مادّة، قليلا أم كثيرا كمّه بحكم فقهي يتّفقون فيه أحيانا، واختلافهم في هذه الجزئيات أكثر من إجماعهم لاعتماد كلّ رأي فقهي على اجتهاد عقلي محض في استقراء المعنى اللّغوي أو فهم دلالة التّركيب النحوي.

2-3: **كيفية التيمّم:**

قال تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾[4].

وقال في موضع آخر: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[5].

بعد أن بيّن الله سبحانه وتعالى موجبات الوضوء والغسل وأوضح أعيان الأحداث التي لأجلها تكون الطهارة منها، أعقب كلّ ذلك بما يسّر على المتعبّد شكلا آخر من أشكال التخلّص من النّجاسة قصد التعبّد، وذلك من خلال التيمّم بوصفه فرعا عن الوضوء وبديله في حال تعذّر وجود الماء، أو أنّ العثور عليه حال دونه حائل ماديّ أو معنوي منع من استخدامه أصلا، فنصّ الآيتين المثبتتين قصد الدّراسة والتحليل جمعا كلّ ملامح الرّخصة ورفع الحرج، ممّا يعني أنّ الفعل في التيمّم واحد، وأنّ أسبابه متعدّدة، وثوابه لا ينقص عن أصله الذي حلّ محلّه، لكن كيف نفسّر العلاقة بين الأصل والفرع في الطّهارة من الأحداث، لاسيما أنّ البدل والمبدل منه غالبا ما يتسخان وجه الاشتراك ولو من وجه؟ فلفظ (الوضوء) بعيد كلّ البعد عن لفظ التيمم، وكذا الشأن مع معاني كلّ منهما، والملاحظ في الذكر الحكيم أنّ لفظ (الوضوء)لم يرد صراحة؛ أيّ أنّ بنية لفظه لم يتضمّنها المعجم اللّغوي لألفاظ القرآن الكريم، أمّا لفظ الفرع

---

(1) احكام القرآن: الجصّاص2/ 484

(2) أحكام القرآن: ابن العربي1/ 566

(3) ينظر مبحث أنواع المياه وحكم الأسار والآبار في الفقه الإسلامي وأدلته (الشامل للأدلّة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية): وهبة الزحيلي1/ 264-292، ط4، 1997 ، دار الفكر، دمشق، سوريا.

(4) النساء43

(5) المائدة6

وهو التيمّم والغسل فقد ذكرا صراحة وبمعان متباينة أشرنا إلى بعضها مع الغسل سابقا حين تمّ تحليل الآية المتضمّنة له، وستّضح المعاني اللّغوية للفظ التيمّم في هذه الجزئية من هذا العنصر لكي نتبيّن مجمل العلاقات الدّلالية التي تربط حقلا واحدا هو الطّهارة، فهل يمكن أن يكون اللّفظ مثلا جامعا أكثر من السّلوك نفسه؟ أم أنّ الميزة في هذا الحقل تظهر في كيفية الأداء وطريقة إتيان الفعل من خلال السّلوك المُنجز في كلّ شكل من أشكال الطّهارة، سواء أكان وضوءا أم غسلا أم تيمّما؟

3-2-1: المعاني اللّغوية للفظ (التيمّم) وأثرها في تغيّر الدّلالة الاصطلاحية:

قال الخليل: (والتَّيمّم: يجري مجرى التَوخّي، يقال: تَيَمَّمْ أمراً حَسَناً، وتَيَمَّمْ أطيبَ ما عندك فأطْعِمْناه، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلَّا أَن تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾[1]، أي: لا تَتَوَخَّوْا أَرْدَأَ ما عندَكم فتتصدّقوا به.

والتَّيَمُّمُ بالصّعيد من ذلك، والمعنى: أن تَتوخَّوْا أطيب الصّعيد، فصار التَّيَمُّمُ في أفواه العامة فِعْلاً للمَسْحِ بالصّعيد، حتّى إنّهم يقولون: تَيَمّمْ بالتّراب، وتَيمّم بالثّوب، أي: بغبار الثّوب، وقول الله عزّ وجلّ: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[2] أي: تَوَخَّوْا ..... وتقول: أَمَمْتُ ويَمَمْتُ.. ويَمَّمْتُ فلاناً بِسَهْمي ورمْحي أي: توخَّيْتُه به دون ما سواه)[3]، قال عامر بن مالك (ت نحو 10هـ)[4] (من البسيط):

يَمَّمْتُه الرُّمحَ شَزْراً ثمّ قلتُ له: هذي المروءةُ لا لِعْبُ الزَّحاليقِ[5]

أشار الخليل إلى معنى التوخّي الذي يمكن أن يستفاد عند إطلاق كلمة التيمّم؛ أي تيمّم الشيء إذا توخّاه، كما دلّ على ذلك الشاهد الشعري، وذكر ابن السكيت أنّ التيمّم هو القصد بقوله: (...﴿فَتَيَمَّمُوا

---

(1) البقرة267

(2) المائدة6

(3) العين: الخليل بن احمد8/ 430

(4) هو عامر بن مالك بن جعفر بن كلاب العامري، المتوفّى نحو 10 للهجرة، فارس قيس وأحد أبطال العرب في الجاهلية، لقّب ب (ملاعب الأسنّة)، ادرك الإسلام، وقدم على رسول الله ﷺ، ولم يثبت إسلامه، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع2/ 235 والإصابة: ابن حجر5/ 172.

(5) البيت في معجم المقاييس في اللّغة:ابن فارس1/ 31 و6/ 152 وفي أساس البلاغة: أبو القاسم جار الله الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السّود، 2/ 321، ط1، 1998، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾[1]؛ أي اقصدوا لصعيد طيب، ثمّ كثر استعمالهم هذه الكلمة حتّى صار التيمّم مسح الوجه واليدين بالتّراب)[2]، قال أبو تمام (ت 231هـ)[3] (من الوافر):

لبِسْتُ سواه أقوامًا فكانوا   كما أغنى التيمّمُ بالصّعيدِ[4]

فالقصد أشهر معاني التيمّم؛ قال امرؤ القيس: (من الطويل)

ومنهنّ: نصُّ العيس واللّيلُ شاملٌ   تيمّم مجهولاً من الأرض بلقعا[5]

وقال الأعشى (من المتقارب):

تيمّمْتُ قَيْسًا، وكم دُونَه   من الأرض، من مَهْمَهٍ ذي شَزَنْ[6].

قال ابن منظور: (... وتيمّمت الصّعيد للصّلاة وأصله التعمّد والتوخّي، من قولهم: تيمّمتك وتأممتك)[7]، ومنه حديث النبي ﷺ: (كان ناس يتيممون شر ثمارهم فيخرجونها في الصدقة، فنهوا عن لونين من التمر)[8]، أي أنّ بعض النّاس حينما أمروا بالصّدقة كان يعمدون إلى أردئ أنواع التمور فيخرجونها فنهوا عن ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ ﴾[9]، فمن خلال نصي الحديث والآية تبيّن أنّ من معاني التيمّم الاعتماد، فالتيمّم إذن في الاستعمال الجاهلي هو التوخي والقصد إلى أيّ مكان

---

(1) المائدة 6

(2) اصلاح المنطق: ابن السكيت ص315

(3) هو حبيب بن أوس بن الحارث بن قيس بن الأشج بن يحي بن مروان الطائي، المتوفى 231هـ شاعر أديب وأحد أمراء البيان، ولي بريد الموصل ولم يتمّ سنتين حتّى توفي بها، من آثاره: (ديوان الحماسة)، و(نقائض جرير والأخطل) و(الوحشيات)، ينظر ترجمته: الأغاني: الأصفهاني 16/ 414 والفهرست: ابن النديم ص234، وخزانة الأدب: عمر بن عبد القادر البغدادي1/ 172.

(4) ديوان أبي تمام: شرح الخطيب التبريزي، تحقيق: محمّد عبده عزّام، ص250، دط، 1964، دار المعارف، القاهرة، مصر.

(5) ديوان امرئ القيس ص129

(6) ديوان الأعشى ص205

(7) لسان العرب: ابن منظور7/ 21

(8) المستدرك على الصحيحين: الحاكم النيسابوري1/ 559

(9) البقرة267

ولم يستعمل في الشعر الجاهلي في غير هذا المعنى، أمّا في القرآن الكريم فالتيمّم هو التوخي والقصد كذلك، ولكن وروده في الآيات التي تأمر بالصّلاة وتوجب الاغتسال والتطهّر قبلها، ربط بين هذا التوخي والقصد وبين فعل خاصّ أمر به القرآن، وبيّن كيفيته رسول الله ﷺ وهو مسح الوجه واليدين بالتراب الطاهر في حالة عدم وجود الماء، أو تعذر استعماله بسبب خاص[1]، كما سيتضح ذلك عند الحديث عن المعاني الاصطلاحية للفظ التيمّم المرتبط بالفعل لا بالمعنى اللّغوي، الذي انحصر في ثلاثة إسقاطات دلالية بحسب النّص الذي يضمّها وهي: الاعتماد والقصد والتوخي، حيث يدلّ مصدر لفظ (التيمّم) على غير ما يدلّ عليه فعله، وأكثر من ذلك المنحى الجديد الذي استنبطه العلماء للمعنى الشرعي لهذا الفعل، إذ لا وجود لأيّ إشارة لغوية ضمن المعنى الاصطلاحي كما سيأتي، وعادة ما يعتمد المصطلح المعنى اللّغوي بوصفه أساس بنيته، وقد أدّى ذلك إلى تباين المذاهب الفقهية في التعريف الاصطلاحي للتيمّم؛ فقد عرّفه الحنفية بأنّه مسح الوجه واليدين من صعيد مطهّر، والقصد شرط له لأنّه النيّة، فهو: (قصد صعيد مطهّر واستعماله بصفة مخصوصة لإقامة القربة، وعرّفه المالكية بأنّه طهارة ترابية تشتمل على مسح الوجه واليدين بنيّة، أمّا الشافعية فقد عرّفوه بأنّه إيصال التراب إلى الوجه واليدين بدلا عن الوضوء والغسل، أو بدل عضو من أعضائها بشرائط مخصوصة، في حين عرّفه الحنابلة بأنّه مسح الوجه واليدين بتراب طهور على وجه مخصوص، وقيل: هو عبارة حكمية تستباح بها الصّلاة، وحكمية: أي حكم بها الشرع، وتستباح بها الصّلاة: معناه التيمّم للاستباحة فقط، أمّا الوضوء والغسل فهو لرفع الحدث)[2].

فإذا كان التيمّم بديلا عن الوضوء في الفعل فهو ليس كذلك في المعاني اللغوية، إلاّ ما تعلّق بالقصد عند من يقحمه بوصفه شرطا من شروط انعقاد النيّة ، على أنّها من فرائض الوضوء، فعدم ورود لفظ (توضؤوا) في القرآن على الأمر أو النهي دليل على أنّ استخدام الألفاظ ليس مطّردا في التناوب للدّلالة على الفعل نفسه حقيقة، فأين مجمع المعاني في الفعل (اغتسل) الذي دلّ على الوضوء إجمالا في الطّهارة الصغرى وعلى الطهارة الكبرى تفصيلا، والفعل (تيمّموا) الذي يبيّنه سلوك من يعفّر وجهه بالتراب، ثمّ يمسحه أو أنّه يمسح بكلتا يديه على حجر ثمّ يدعك به يديه ووجهه؟ فوجه التباين بين الفعلين واضح؛ لأنّ العرف يقضي بأن يلجأ المرء إلى الماء ليتخلّص من التراب، فكيف يمكن أن ينوب المُلغى عن المُلغِي بوصفهما متضادّين؟ لكن عند الاحتكام إلى المعاني اللّغوية تتأكّد النيابة إذا ما كان فعل الوضوء في حدّ ذاته قصدا ونيّة لرفع الحدث وإزالة النّجاسة، وهو ما عليه المعنى في فعل التيمّم كما سيظهر ذلك في

(1) التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن: عودة خليل أبو عودة، ص187، ط1، 1985، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن.

(2) ينظر هذه التعريفات الاصطلاحية للفظ (التيمّم) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: محمود عبد الرحمن عبد المنعم1/ 500-501.

الجزئية الموالية عند الحديث عن الصعيد الطيّب، حيث ضمّ التركيب صفة وموصوفا. قال أبو تمام: (من الوافر)

لبِستْ سواه أقوامًا فكانوا ... كما أغنى التيمّمُ بالصّعيدِ[1]

2-2-3 المعاني اللّغوية للفظ (الصعيد) وأثرها في تغيّر الدّلالة الاصطلاحية: تحدّدت أهم المعاني اللّغوية للتيمّم بوصفه فعلا يعبّر عن سلوك من أراد التطهّر من الخبث، وإن كان ذلك في العرف معنويا لعدم ظهور الأثر واضحا على المتطهّر، فهذا السلوك في حدّ ذاته الذي بيّنت الشريعة فرائضه وسننه، بحاجة إلى وسيلة تتمّم وظيفة أدائه إذ لا تيمّم إلاّ بالصعيد الذي ذكر موصوفا في الآية، قال تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾، فنصّ الآية أورد وسيلة التيمّم مميّزة عن غيرها من الأعيان التي يستعان بها في قضاء الحاجة والاستغناء عنها، غير أنّ الصّفة لم تخصّص لفظ (الصعيد) بل أشارت إلى ملمح واحد مستخرج من عدّة صفات الأصل فيها أن تكون مجتمعة، لكي تحدّد المعنى المقصود من الصعيد إذا أطلق، فاللفظ بإطلاقه على هذا النحو لم يتحدّد وبقي على عمومه، ممّا أوجب اختلاف الفقهاء في إرساء الأحكام الشرعية المتعلّقة بهذه الجزئية في مسألة الطّهارة بالتيمّم، لأنّ الصعيد ورد عند العرب بمعان كثيرة، إذا تمّ الأخذ بها والاحتكام إليها يكون التيمّم أيسر من أن تعيّن وسيلته، لأنّ العرب اختارت لهذا اللّفظ عدّة معان تزيد وتنقص بحسب البيئة اللّغوية التي نشأ فيها، واستخدم للدّلالة على ما من شأنه أن يختلف عن إطلاق سابق ومن تلك المعاني : (الصّعيد: وجه الأرض قلّ أو كثر)[2]، قال عنترة بن شداد: (من الكامل)

وَطَرحتهم فوق الصعيد كأنّهم ... أعجاز نخل في حضيض المحجر[3]

وقال ذو الرّمة[4] (من الوافر):

أقُولُ لِصُحْبَتِي وَهُمْ بِأرضٍ ... هِجَانِ التُّرْبِ طَيِّبَةِ الصَّعِيدِ[5]

---

(1) ديوان ابي تمام ص250

(2) العين: الخليل 1/ 289

(3) ديوان عنترة بن شداد، ص62.

(4) هو غيلان بن عقبة بن نهيس بن مسعود العدوي المتوفى117هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: محمد بن سلام الجمحي2/ 565، والشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/ 515.

(5) ديوان ذي الرمة ص164

و(الصعيدُ: المرتفعُ من الأرض، وقيل: الأرض المرتفعة من الأرض المنخفضة)[1]، وقيل: (ما لم يخالطه رمل ولا سَبَخَةٌ)[2]، وقيل: (وجه الأرض لقوله تعالى: ﴿فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا﴾[3]؛ وقال جرير (من الوافر):

إذا تَيْمٌ ثَوَتْ بصَعيد أرضٍ ... بَكَتْ من خُبْثِ لُؤْمِهِم الصَّعيدُ[4]

وقال في آخرين: (من الكامل)

والأطْيَبينَ من التراب صَعيدا[5]

وقيل: (الصَّعيدُ الأرضُ، وقيل: الأرض الطَّيِّبَةُ، وقيل: هو كل تراب طيب. وفي التنزيل: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾؛ وقال الفراء في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا﴾[6]: الصعيد التراب)[7]؛ وقال غيره: (هي الأرض المستوية؛ وقال الشافعي: لا يَقع اسْمُ صَعيد إلاّ على تراب ذي غبار، فأما البَطْحاءُ الغليظة والرقيقة والكَثِيبُ الغليظ فلا يقع عليه اسم صعيد، وإن خالطه تراب أو صعيد و مَدَرٌ يكون له غُبار كان الذي خالطه الصعيد، ولا يُتَيَمَّمُ بالنورة وبالكحل وبالزِّرْنيخ وكل هذا حجارة)[8]. وقال الزجاج: (الصعيد وجه الأرض....)[9]، قال الليث[10]: (يقال للحَديقَةِ إذا خَرِبت وذهب شَجْراؤُها: قد صارت صعيداً؛ أي أرضاً مستوية لا شَجَر فيها)[11]. وقال ابن الأعرابي: (الصعيدُ الأرضُ بعينها)[12]. والصعيدُ:

(1) المحكم والمحيط الأعظم: ابن سيده1/ 423

(2) جمهرة اللّغة: ابن دريد1/ 776

(3) الكهف40

(4) ديوان جرير ص333.

(5) هذا عجز بيت لجرير وصدره: وَالأكْرَمِينَ مُرَكَّباً، إذ رَكِبُوا، ينظر المصدر نفسه ص338

(6) الكهف 8

(7) معاني القرآن: الفراء2/ 60

(8) الأم: الشافعي1/ 43، ط2، 1983، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(9) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج 2/ 45

(10) هو اللّيث بن المظفر بن نصر بن سيار الخراساني، ممّن روى كتاب العين عن الخليل ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللّغوي ص31، وإنباه الروّاة: القفطي3/ 42، ومعجم الأدباء: ياقوت الحموي17/ 43.

(11) تهذيب اللّغة: الأزهري2/ 8

(12) المصدر نفسه2/ 8

الطريقُ، سمي بالصعيد من التراب، والجمع من كل ذلك صُعْدانٌ[1]؛ قال حميد بن ثور (من المتقارب):

وتيــــهٍ ثــــشابَةَ صُـــــعْدانُه ويَفْنـــى بـــهِ المـــاءُ إلاَّ الـــسَّمَلْ[2]

والصَّعِيدُ: الطريقُ يكون واسعاً وضَيِّقاً[3]. والصَّعيدُ: الموضعُ العريضُ الواسعُ. والصَّعيدُ: القبر[4].

إنّ وجود مثل هذه المعاني الكثيرة في لغة العرب للفظ (الصعيد) يمكن أن تحيل وجه الأرض كلّه وما عليها ليكون أداة صالحة للتيمّم بها، وهذا ما أدّى في النهاية إلى تعدّد الآراء الفقهية حول هذه المسألة تبعا لتنوّع المعاني اللّغوية؛ فقد ذهب فريق إلى أنّه يصحّ التيمّم بكل ما هو من جنس وجه الأرض وما هو متولّد منها، سواء أكان عليه تراب أم لم يكن، ومن هؤلاء أبو حنيفة[5] ومالك[6].

وذهب فريق آخر: إلى أنّه لا يصح إلاّ بالتراب ومن هؤلاء الشافعي[7]، وهو مذهب الحنابلة[8].

وحجة الفريقين في كلّ ذلك أدلّة لغوية مستمدّة من المعاني المعجمية للفظ (الصعيد) كما أشرنا إلى ذلك آنفا عند إيرادها، حيث قال الفريق الأوّل إنّ المراد بالصعيد هنا وجه الأرض عامّة، لأنّ إرادة هذا المعنى أولى من تخصيصه بالتراب لما يأتي:

إنّ اشتقاق اللّفظ يرجّح إرادة هذا المعنى، فإنّ الصّعيد صفة مشبّهة على وزن (فعيل) وهي هنا بمعنى (صاعد)، والمراد به المرتفع من الأرض، ولمّا كان وجه الأرض مرتفعا سمي به سواء أكان ترابا أم غيره، وعلى هذا ورد قولهم: (وَقَعْنا في صَعُودٍ مُنْكَرَة)[9] وفسّر ابن السكيت (الصعود) بأنّها المكان المرتفع[10].

---

(1) المقاييس في اللّغة: ابن فارس 3/ 287

(2) ديوان حميد بن ثور ص128

(3) المحكم والمحيط الأعظم: ابن سيّده1/ 423

(4) لسان العرب: ابن منظور2/ 643

(5) أحكام القرآن: الجصاص2/ 487

(6) أحكام القرآن: ابن العربي1/ 567

(7) أحكام القرآن: الشافعي ص35

(8) المغني: ابن قدامة 1/ 249.

(9) إصلاح المنطق: ابن السكيت ص334

(10) المصدر نفسه ص334

وصف الصعيد بقوله: (طيبا) يقوي ذلك أيضا، لأنّ المراد بالطيب في اللّغة (الطاهر) يقال: تربة طيبة طاهرة[1]، والطهارة تتحقق في التراب والصخر وغيره ممّا هو من جنس الأرض.

وأمّا الفريق الثاني: فقد قالوا المراد ب (الصعيد) التراب لما يأتي:

يطلق الصعيد في اللّغة على التراب، كما أشار إلى ذلك الشافعي في تعريفه اللّغوي الذي أدرجناه آنفا وهو: (لا يقع اسم صعيد إلاّ على تراب ذي غبار)[2]، ونقله ابن دريد عن أبي عبيد الذي أشار إلى المعنى نفسه[3].

ممّا يقوي إرادة التراب بالصعيد أنّ الله تعالى قال: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾[4]، و(مِنْ) هنا للتبعيض، فلا بد من إيصال بعض الصعيد إلى الأعضاء الممسوحة ولا يتحقّق إلاّ بالتراب.

المراد ب (الطيّب) الأرض المنبتة، لأنّه ورد في اللّغة ما يقوي هذا المعنى يقال: (أرض طيبة للتي تصلح للنبات)[5]، ولا يصلح لذلك إلا التراب، وقد وصف الله الأرض الطيبة بالإنبات في قوله: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾[6].

وأبسط مقارنة بين الرأيين توضّح أنّ ما ذهب إليه أصحاب الرأي الأوّل أرجح لما في نحو اللّغة ومعانيها ما يُعضّدُ ذلك وحجج الإثبات هي:

إذا تتبعنا أقوال علماء اللّغة نجد أكثر المحققين منهم حكموا بإطلاق اسم (الصعيد) على وجه الأرض، كما أشار إلى ذلك الخليل بقوله: (الصَّعيد: وجه الأرض قلّ أو كثر)[7] ومثله ما ذكره الزجاج من أنّ الصعيد هو وجه الأرض ترابا كان أم غيره[8]، وممّن قال بهذا التفسير اللّغوي الزمخشري حيث ذكر أنّ (صعيد الأرض وجهها)[9]، وقد سبقت الإشارة إلى جملة من آراء اللّغويين الذين كسوْا لفظ (الصّعيد) بهذا المعنى، وقلّما وجد مخالف حتّى قال الزجّاج: (لا أعلم اختلافا بين أهل اللّغة في ذلك)[10].

---

(1) لسان العرب: ابن منظور2/ 643

(2) ينظر الهامش 597.

(3) غريب الحديث: أبوعبيد ابن سلام القاسم بن سلام الهروي، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، 1/ 125، ط1، 1396هـ دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت.

(4) المائدة 6

(5) لسان العرب1/ 515

(6) الأعراف58

(7) ينظر الهامش613.

(8) معاني القرآن: الزجاج2/ 45.

(9) أساس البلاغة: الزمخشري 1/ 547

(10) معاني القرآن: الزجاج2/ 45.

أطلق (الصعيد) على التراب لأنّه بعض من وجه الأرض، فإطلاقه عليه لم يكن للتخصيص بـه، وإنّما لكونه جزءا منه.

- لفظ (الطيّب) وإن كان مشتركا بين الطاهر والمنبت ، إلاّ أنّ تفسيره بالطّاهر أرجح، لأنّ معنى الطّهارة أعم من معنى الإنبات من النّاحية اللّغوية، فإنّ الأرض السبخة التي لا تنبت يطلق عليها أنّها طيّبة بمعنى الطّهارة[1]، ولا يطلق عليها هذا الوصف ليراد به الإنبات، وهذا ما يرجّح أن يكون المراد بالصعيد الأرض الطاهرة، سواء أكان عليها تراب منبت أم لم يكن، وقد ورد في السنّة ما يقوي إرادة هـذا المعنى، إذ روي أنّ النبي ﷺ نهى أن يستطيب أحدنا بعظم أو روث[2]، والمراد ب (يستطيب) يتطهّر.

ما ذهب إليه الفريق الثاني من أن (مِنْ) في: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ﴾[3]، للتبعيض لا ينهض دليلا لإخراج معنى (الصعيد) عن وجه الأرض، لأنّ النّحاة كما قرّروا مجيئها للتبعيض ذكروا أنّها لابتداء الغاية[4]، وهذه حجّة لها عند غير أصحاب هذا الموقف منافذ كثيرة لدحضها، لأنّ (من) إذا اتّصلت بضمير وتأخّرت عن التركيب فهي شبه جملة متعلّقة بما قبلها من الأفعال، كما في هذه الآية ودلالتها على التبعيض تجزيئا للكلّ الذي دلّ عليه التركيب قبلها[5].

لو سلّمنا أنّ المراد التبعيض، فإنّه يجوز أن يكون المعنى: فامسحوا من ذلك الصعيد وأيّ جزء مسحتم منه كان مجزئا، لأنّه وجه الأرض يمكن أن يكون ذا أجزاء وأبعاض[6].

ورد في السنّة ما يقوي إرادة وجه الأرض بالصعيد، فقد قال النبي ﷺ لأبي ذر (ت 31هـ) [7]: (يا أبا ذر، إنّ الصعيد الطيّب طهور، وإن لم تجد الماء عشر سنين)[8].

ثمّ جاء الحديث الآخر الذي يقول فيه ﷺ: (أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي، نصرت بالرّعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصلّ، وأحلت لي

---

(1) لسان العرب1/ 515

(2) سنن النسائي1/ 37

(3) المائدة6

(4) لقد تبيّن لنا أنّ الزمخشري تردّد كثيرا في موقفه هذا عند حديثه عن (من) في هذا الموضع وكاد أن يلغي آخر كلامه أوّله ينظر :الكشاف: الزمخشري1/ 529

(5) ينظر مفاتيح الغيب: الرازي4/ 90 والدر المصون في علوم الكتاب المكنون: أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق: أحمد محمد الخراط، 4/ 216، ط2، 2006، دار القلم، دمشق، سوريا.

(6) أحكام القرآن: الجصاص2/ 390.

(7) هو أبو ذر الغفاري الصحابي الجليل المتوفى بالربذة سنة 31 أو 32 للهجرة، اختلف في اسمه واسم أبيه، والمشهور أنه جندب بن جنادة بن سكن، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع 1/ 135 والإصابة: ابن حجر7/ 125

(8) سنن أبي داود1/ 92

المغانم ولم تحل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة)[1]، فالأرض مكان لا حدود لها عند إرادة الصلاة أو التطهّر، فهي صالحة لكليهما على السواء، بما هو واضح من خلال ألفاظ الحديث إلاّ ما كان نجاسة في أصله، ممّا لا خلاف فيه بين النّاس أوّلا والفقهاء المجتهدين ثانيا[2].

3-2-3 أثر الوظيفة النحوية للصفة (الطيّب)في تحديد دلالة الموصوف (الصّعيد):

لم يقع الإشكال في لفظ (الصعيد) فحسب ولا في دلالة (مِنْ) على الابتداء أو البعضية، بل تعدّى الإشكال كلّ مفردة في هذه الآية من حيث تعليق مفهومها على أوضح حكم شرعي يمكن أن يأخذ به المرء في مسألة فقهية كالتيمّم، فليس من اليسير أن يعتمد المرء رأيا دون آخر ويرجّحه عنه ترجيحا تصل فيه القيمة إلى القول الفصل الذي لا قول بعده، وهذه هي حقيقة الخلاف إذا كان متنوّعا وثريا بالآراء التي لا تتضادّ في جوهرها، وإنّما تزيد من اتّساع دائرة التيسير والتخفيف بما تؤكّده النصوص النقلية أوّلا، ففي مثل الوصف في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ فالذي جعل (الصعيد) الأرض، أو وجه الأرض؛ نصب (صعيدا) على الظرف. ومن جعل (الصعيد) التراب؛ نصبه على أنّه مفعول به، وحذف منه حرف الجر، أي بصعيد، و (طيّبا) نعته، أي نظيف، وقيل: (طيّب) معناه: حلال، فيكون نصبه على المصدر أو على الحال[3]، وهذا الوجه في اللّغة العربية المبني أساسا على الوظائف النحوية المتغيّرة لا من حيث لفظُها، وإنّما تغيّرها يكون دلاليا كما هي عليه الحال في هذا الموضع، إذ دلّت كلمة (طيّبا) التي وقعت موقع الصّفة على أنّها بمعنى الطّهارة أو أنّها حال إذا ما دلّ معناها على الحلال، وكلّ ذلك متوقّف على ما قبلها أي الموصوف الذي يجوز أن يأخذ موقعين، موقع المفعولية والظرفية تماشيا مع رأيي المذهبين السابقين، فإذا كان لفظ (الصعيد) حلّ محلّ المفعول في التركيب فإنّ ما بعده صفة له على أنّه وسيلة حذفت باء السببية قبله، أي: تيمّموا بالصعيد الطيّب، ويكون بذلك التراب هو المقصود، وهذا ما ذهب إليه أصحاب الرأي الثاني، وأمّا إذا كان لفظ (الصعيد) دالاّ على الظرفية، فإنّ كلّ ما على الأرض جائز بأن يتيمّم به، ضابط كلّ ذلك أن تكون حاله حال المتيمّم به طيّبا غير نجس و حلالا غير حرام.

ومدار الخلاف على هذا النحو يكون في الوصف بالطيّب، قال بعض الفقهاء إنّ الضرب على الحجر أو الصخر الذي لا تراب عليه، يكفي الضرب عليه في التيمّم، فلو فرضنا صخرا أو حجرا لا تراب

---

(1) صحيح البخاري1/ 128

(2) ينظر أصحاب الرأي الأوّل والثاني بشكل أكثر توضيحا وتفصيلا؛ أثر الدّلالة النحوية واللّغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعة: عبد القادر السعدي ص229 وما بعدها.

(3) مشكل إعراب القرآن: مكي بن أبي طالب ص200-2001.

عليه، فضرب المتيمّم يده عليه، ومسح كان ذلك كافيا، ودليلهم قوله سبحانه: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ فالتيمم القصد، والصعيد ما على وجه الأرض. فالحجر والحصى والصخر والرمل والتراب كلّ هذا ممّا على وجه الأرض لكن بشرط الطّهارة.

وذهب بعض آخر إلى أنّ الضرب على الحجر والصخر وكلّ ما يشبههما ممّا ليس فوقه تراب لا يكفي في التيمّم. واستدلوا أيضا بقوله: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾، ووجه الدّلالة أنّ هذه الآية جاءت هنا مطلقة، ولكنّها جاءت في سورة المائدة مقيّدة، فقال سبحانه: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ وكلمة (مِنْ) للتبعيض، وهذا لا يتأتى في الصخر الذي لا تراب عليه.

كما استدلّوا بالشرط الذي في الآية من ضرورة كون الصعيد طيّبا، والأرض الطيّبة هي التي تنبت بدليل قوله: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾، ففُهم أن التي لا تُنبت لا تكون طيّبة، فكأنّ قوله: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾أمر بالتيمّم بالتراب فقط[1]، قال رسول الله ﷺ: (فُضّلت على الناس بثلاث؛ جعلت صفوفنا كصفوف الملائكة، وجعلت لنا الأرض كلها مسجدا، وجعلت تُربتُها لنا طهورا)[2]، فإذا كان التراب معيّنا في الحديث بلفظه ويجوز به التيمّم لطهارته، فما الفرق بينه وبين الرّمل مثلا؟ فعن أبي هريرة أنا ناسًا من أهل البادية أتوا رسول الله ﷺ فقالوا: (إنّا نكون بالرمال الأشهر الثلاثة والأربعة ويكون فينا الجنب والنّفساء والحائض، ولسنا نجد الماء. فقال: عليكم وضوء، ثم ضرب بيده على الأرض لوجهه حصول واحدة، ثم ضرب حصول أخرى، فمسح بها على يديه إلى المرفقين)[3]. فعند أصحاب هذا الرأي لا وجود لأي فرق؛ لأنهما من جنس واحد وهما من الصعيد الذي على وجه الأرض، فالتخصيص والعموم بالوصف وإطلاق اللّفظ لا يمكنهما قطع الدّلالة في مثل هذه المسائل، لأنّ الإثبات لا يكون إلاّ بما صحّ عن النبي ﷺ، الذي أوكل إليه الشرع حقّ ترجمة معاني القرآن فعلا لا قولا فحسب. فالمعاينة للأفعال تؤكّد حقيقة النفي في كلّ خلاف، وأصحاب المذاهب على تفاوت في إثبات حديث دون آخر، فمن وصله حديث ما لم يصل إلى الآخر بسبب تباعد الأمكنة والأزمنة، فكان متأخّرهم أوفر حظّا من المتقدّم، لأنّه جمع ما لم يجمعه غيره من المتقدّمين، وإن كان هؤلاء أقرب إلى مصادر السّماع، فالترجيح لا يتسنّى إلاّ بجمع أطراف الأحاديث كلّها، فهي الفصل عند قراءة نصّ آية في القرآن الكريم تكون حمّالة أوجه على هذا النحو.

---

(1) تفسير آيات الأحكام: القصبي محمود زلط2/ 280-281

(2) سنن البيهقي الكبرى1/ 213

(3) هناك من ردّ هذا الحديث وطعن في رواية المثنى أحد روّاته ينظر؛ التحقيق في أحاديث الخلاف: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني1/ 232، ط1، 1415هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

4-2-3 الاختلاف في دلالة لفظ (الأيدي) بين الإطلاق والتقييد:

ما سيتمّ دراسته في هذه الجزئية ليس متعلّقا بالمعاني اللّغوية للفظ (اليد) إذا أطلق في اللّغة العربية بما في ذلك القرآن الكريم، لأنه قد تمّ التفصيل فيها سابقا[1]، غير أنّ عدم الإعادة لا يغني عن ذكر ما يجب التوضيح به عند إطلاق لفظة (اليد) في القرآن مفردة أو مجموعة، حيث إنّها وردت في ثلاثة مواضع من الذكر الحكيم قريبة الدّلالة على موضع واحد من هذه الجارحة وهي (اليد) عموما، حيث قال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[2]، وقوله سبحانه وتعالى في موضع آخر: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾[3]، فأيّ مقارنة بين هذه المواضع الثلاثة لا تبيّن إلاّ تخصيصا واحدا؛ هو الذي أشار فيه سبحانه وتعالى إلى أنّ غسل اليدين في الوضوء لا بدّ أن يبلغ به المتوضئ مرافقه لا غير، وإن كان هذا التقييد في حدّ ذاته قد دار حوله خلاف كنّا قد أشرنا إليه من قبل. أمّا في الموضعين الأوّل والثالث في هذه الشواهد التي سقناها فالإطلاق واضح، إذ لا حدود لموضع قطع اليد، وكذلك الشأن بالنسبة لمنتهى المسح في التيمّم، إلاّ أنّ التباين بينهما واضح في الحكم والسبب، ولا تكون المقاربة الدّلالية التي من خلالها يكون القياس مكافئا وصحيحا إلاّ بين موضعي سورة المائدة في حالتي الغسل والمسح، وقبل الحديث عن حالات حمل المطلق على المقيّد فلا بدّ من الإشارة إلى وجوه الخلاف في فهم آية التيمّم، وأيّ موضع قصده الشارع بوصفه حدودا للمسح في التيمّم عند قوله: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾، فإنّ الله سبحانه وتعالى بيّن في الآية هنا وفي آية المائدة أنّ المسح يكون للوجه واليدين، فقال سبحانه: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم﴾، لكن لفظة (الأيدي) جاءت مطلقة غير مقيّدة، فهل يمسح المتيمّم يديه إلى المرفقين كما في الوضوء، أم يمسح إلى الكفّين؟.

ذهب الحنفية[4] والشافعية[5] إلى أنّ المسح يكون إلى المرفقين، وقالوا في توجيه رأيهم: إنّ الأيدي في الآية جاءت مطلقة، فتشتمل العضو كلّه إلى المنكب، لكن لمّا كان التيمّم بدلا من الوضوء، والوضوء يجب

---

(1) ينظر ص112 من هذا الفصل.

(2) المائدة38

(3) السورة نفسها الآية 6

(4) احكام القرآن: الجصاص2/ 485

(5) احكام القرآن: إلكيا الهراسي3/ 37-38

فيه الغسل إلى المرفقين، وجب أن يكون المسح في التيمّم إلى المرفقين. وأيّدوا رأيهم بما قاله النبي ﷺ: (التيمّم ضربتان، حصول للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين)[1].

وذهب المالكية[2] والحنابلة[3] إلى أنّ المسح يكون إلى الكوعين، وقالوا في توجيه رأيهم: لماذا نقيس التيمّم على الوضوء، ولا نقيسه على القطع في السّرقة، فاللّـه سبحانه يقول في حدّ السّرقة: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾، واليد إنّما تقطع من مفصل الكفّ، ثمّ أيّدوا رأيهم بما قاله عمّار بن ياسر (ت 78 هـ)[4] أنّه قال: 5أجنبت فلم أصب الماء، فتمعكت في الصعيد وصلّيت، ثمّ ذكرت ذلك للنبي ﷺ، فقال: (إنّما كان يكفيك أن تضرب بكفيك في التراب، ثمّ تنفخ فيهما، ثمّ تمسح بهما وجهك وكفّك إلى الرسغين)[5].

لكن كيف يمكن ترجيح مذهب على آخر في هذه المسألة، وقد احتكم كلاهما إلى نصّ صريح منقول عن النبي ﷺ، فأضافوا إلى ذلك قرينة الفصل إذا ما تطابقت الألفاظ وهي نصّ الحديث، وهنا تأتي المرحلة الثانية وهي معرفة درجة الحديث من حيث صحّته وعلّته، فابن حجر قد ضعّف الحديث الأوّل الذي استشهد به كلّ من الحنفية والشافعية، فهو بذلك لا يصلح حجّة لما ذهبوا إليه[6]، ممّا يعني أنّ الرّاجح هو رأي المالكية والحنابلة[7]، لوجود ما يعضّد الحديث الذي يستدلّ به في الصّحاح[8]، كما أنّ العودة إلى قواعد الأصول التي تضبط مواضع حمل المطلق على المقيّد تزيد من قوّة رجاحة الرأي الثاني على الأوّل؛ فاتّحاد المطلق والمقيّد في السبب واختلافهما في الحكم كقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ﴾ يبيّن حقيقة ذلك، حيث إنّ الأيدي جاءت في النّص الأوّل مقيّدة بأنّها إلى المرافق، وهي في النّص الثاني مطلقة والحكم في الآيتين مختلف، إذ هو في الأوّل الغسل وفي الثاني المسح، ولكنّ السبب فيهما متّحد وهو

---

(1) المستدرك على الصحيحين: الحاكم النيسابوري1/ 287

(2) احكام القرآن: ابن العربي2/ 80

(3) المغني: ابن قدامة المقدسي1/ 93

(4) هو عمار بن ياسر بن كنانة بن قيس بن الحصن بن الوذيم ثعلبة بن عوف بن حارثة بن عامر بن يام بن عنس بن مالك العنسي أبو اليقظان حليف بني مخزوم، وأمّه سميّة مولاة لهم، كان من السابقين الأوّلين هو و أبواه، كانوا ممّن يعذّب في الله، والنبيّ ﷺ يمرّ عليهم فيقول: صبرا آل ياسر موعدكم الجنّة-، قُتل مع علي رضي الله عنهما بصفّين سنة 87هـ وله ثلاث وتسعون سنة، ينظر ترجمته: معجم الصّحابة: ابن قانع2/ 249، والإصابة: ابن حجر4/ 575

(5) سنن الدراقطني1/ 183

(6) فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ابن حجر العسقلاني1/ 644

(7) تفسير آيات الأحكام: القصبي محمود زلط1/ 281

(8) صحيح البخاري1/ 192

إرادة الصّلاة مع قيام الحدث. وقد اتّفق العلماء في هذه الصورة على عدم حمل المطلق على المقيّد، فلا تحمل اليد المطلقة في التيمّم على اليد المقيّدة في الوضوء، ويعمل بالمطلق والمقيّد كلّ على حدة، غير أنّ هذا الإطلاق في آية التيمّم ورد في السنّة، كما مرّ بنا من قبل ما دلّ على تقييده بالمرافق، كما في الحديث الأوّل الذي أخذ به الحنفية والشافعية، وهو قياس على غسل اليدين في الوضوء، أو بالكفين كما في الحديث الثاني أخذ به المالكية والحنابلة[1]، فلم يكن تحديدهما للرسغين ناتجا عن قياس سابق، وإنّما كان ناشئا عن حديث صحيح بلغ المذهبين كليهما كما بيّنا سابقا.

3-2-5 أثر معاني حرف (الواو) في الأخذ بحكم الترتيب والمولاة في الوضوء والتيمّم:

قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾[2].

ذكر سبحانه وتعالى أعضاء مخصوصة في الوضوء والتيمّم مرتّبة بشكل يبيّن أنّ تقديم إحداها عن الأخرى لا يجزئ صاحبه في الإتيان بالوضوء أو التيمّم على وجهه الصحيح. غير أنّ هذا الترتيب متعلّق بما تحيل عليه معاني (الواو) التي تكفّلت بحفظ هذا النظام الذي حدّد أولوية التقديم والتأخير عند الوضوء والتيمّم، فهل يمكن أن تدلّ معانيها على المعاقبة والجمع مع الترتيب، أم أنّ الموالاة شرط لازم في معناها، ممّا يوجب عدم الفصل بين عضو وآخر عند الترتيب؟ وما هو المدى الزمني الذي يحتكم إليه في مفهوم الفصل عند غسل الأعضاء ومسحها بالتيمّم الذي يوضّح بدوره مفهوم الموالاة؟.

لقد حصل خلاف بين العلماء في ترتيب غسل هذه الأعضاء؛ فقد ذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى أنّ الترتيب واجب، في حين ذهب الحنفية وبعض المتأخرين من علماء المالكية إلى أنّه غير واجب، وحجج الفريق الأوّل التي عضّد بها رأيه هي:

إنّ الفاء في قوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ﴾ حرف عطف دال على الترتيب، وهذا مذهب البصريين، فيجب الترتيب بين القيام إلى الصّلاة وبين غسل الوجه[3]، وإذا لزم الترتيب بين القيام إلى الصلاة وبين غسل الوجه لزم في الأعضاء المذكورة بعده، لأنّها معطوفة عليه[4].

---

(1) مباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ: محمد عبد العاطي محمد علي، ص31-32، دط، 2007، دار الحديث، القاهرة، مصر.

(2) النساء43

(3) الجنى الداني: المرادي ص121

(4) أحكام القرآن: الجصاص2/ 447

ربطت هذه الفاء ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾ الذي هو جواب الشرط ب ﴿إِذَا قُمۡتُمۡ﴾ الذي هو فعل الشرط، والجواب يجب أن يكون مرتّبا بكلّ ما يحويه على فعل الشرط[1].

ذهب بعض النّحاة إلى أنّ (الواو) قد تفيد الترتيب، وقد نُقل ذلك عن قطرب (ت206هـ)[2] وثعلب وآخرين، واستشهدوا لذلك بقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾[3]، لأنّ الكلام جاء مرتّبا وقد عطف بالواو، فلمّا كانت تَرِدُ في العربية لهذا المعنى حملناها في هذه الآية عليه، فوجب ترتيب غسل الأعضاء، ولذلك يقول الرّماني (ت384 هـ)[4]: (وهذا يؤيّد مذهب الشافعي في أنّ الواو يجوز أن ترتّب)[5].

أمّا حجج الفريق الثاني فتتمثّل في ما يلي:

ذهب جمهور النّحاة إلى أنّ الواو لا تفيد الترتيب بل هي لِمُطلقِ الجمع، لأنّه إذا قيل: قدم زيد وبكر، فقد دلّت على جمعهما في القدوم، ولم تدلّ على ترتيب بين قدومهما، قال سيبويه: (وليس في هذا دليل على أنّه بدأ بشيء قبل شيء، ولا بشيء بعد شيء)[6]، وقال ابن جني: (فمعنى الواو الاجتماع ولا دلالة فيها على المبدوء به)[7]، وقد زاد المرادي وأبو حيان في إيضاح هذا المعنى في قولنا: قدم زيد وبكر بأنّه يحتمل ثلاثة أوجه:

الأوّل: أن يكونا قدما معا، والثاني أن يكون المتقدّم قَدِمَ أوّلا، والثالث: أن يكون المتأخر قدم أوّلا[8]. إذن فيكون المقصود من الآية غسل جميع هذه الأعضاء من غير التفات إلى تقديم بعضها على بعض أو تأخيره.

---

(1) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي 6/ 99-100.

(2) هو محمد بن المستنير بن أحمد أبو علي قطرب مولى سالم بن زياد يعرف بقطرب من أعلام الطبقة السابعة في المدرسة البصرية المتوفى206هـ ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللّغوي ص108، وأخبار النحويين البصريين: السيرافي ص93، وطبقات النحويين واللّغويين: أبو بكر الزبيدي ص99-100

(3) آل عمران18

(4) هو أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، المعروف بالإخشيدي، وبالوراق وبالجامع، المتوفى384هـ من آثاره: (غريب القرآن)، (معاني الحروف)، (النكت في إعجاز القرآن)؛ ينظر ترجمته: تاريخ العلماء النحويين: التنوخي ص30، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء: الأنباري ص275.

(5) معاني الحروف: الرماني ص60.

(6) الكتاب: سيبويه1/ 438

(7) اللّمع: ابن جني ص178

(8) الجنى الداني: المرادي ص188، ارتشاف الضرب: أبو حيان الأندلسي 2/ 538.

قوله: (وأرجلكم) معطوف على: (وجوهكم) على الرّاجح، وقد تقدّم عليها قوله: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾، وتقديم الرؤوس في اللّفظ على الأرجل يدلّ على أن الترتيب في اللّفظ غير مقصود، وإلاّ لما قدّم المسح على الغسل[1].

وجمع رأي الفريقين الذي يوفّق بينهما حيث يجعل حجّة أكثرهما دليلا على ما قالوا قصد الترجيح، ينبني أساسا على أدلّة ترجّح أحدهما على الآخر، وجملة تلك القرائن الدّالة على ترجيح موقف دون آخر هي:

ممّا يقوّي أنّ الواو ليست للترتيب في أصلها قوله تعالى: ﴿فَكَيۡفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ﴾[2]، والإنذار قبل العذاب لأنّه قال في آية أخرى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿يَٰمَرۡيَمُ ٱقۡنُتِي لِرَبِّكِ وَٱسۡجُدِي وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾[4]، والركوع قبل السجود وقول النبيﷺ: (لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان، ولكن قولوا ما شاء الله ثمّ شاء فلان)[5]، فلولا أنّها لا تفيد الترتيب لما نهى عن قول ما شاء الله وشاء فلان لأنّها في هذا المثل تحتمل تقديمَ مشيئة العبد على مشيئة الله، وذلك منهيٌّ عنه، ولو كانت فيه للترتيب لما نهى عن ذلك، حيث لا يحصل فيه هذا الاحتمال[6]. وقوله تعالى: ﴿وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَٰيَٰكُمۡۚ وَسَنَزِيدُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾[7]، وقولوا: ﴿وَإِذۡ قِيلَ لَهُمُ ٱسۡكُنُواْ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةَ وَكُلُواْ مِنۡهَا حَيۡثُ شِئۡتُمۡ وَقُولُواْ حِطَّةٞ وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطِيٓـَٰٔتِكُمۡۚ سَنَزِيدُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾[8] والقصة واحدة.

لّما كانت الواو تدخل في باب المفاعلة، دلّ ذلك على أنّها لا تفيد ترتيبا، فإذا قلنا: تصالح زيد وخالد، فإنّها تدلّ على جمعهما في المصالحة دون الدّلالة على ترتيب بينهما[9].

استدلال الفريق الأوّل بأنّ (الفاء) دلّت على الترتيب في غسل الوجه، أمرٌ مسلّمٌ به، فيجب الترتيب بين إرادة القيام وبين غسل الوجه، ولكننا لا نسلّم بأنّ هذا الترتيب ينطبقُ على غسلِ بقية الأعضاء

---

(1) أحكام القرآن: الجصاص 2/ 447

(2) القمر 16، 18، 21، 30.

(3) الإسراء15

(4) آل عمران43

(5) سنن البيهقي الكبرى: البيهقي3/ 216.

(6) أحكام القرآن: الجصاص 2/ 447، ومعاني الحروف: الرّماني ص59.

(7) البقرة58

(8) الأعراف161

(9) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي6/ 99-100

المعطوفة بالواو على جهة التفصيل والإفراد، وإنّما ينطبق عليها على جهة الاجتماع، حتّى لا نعطّل الواو عن معناها الأصيل؛ وهو مطلق الجمع، فالفاء إنّما تدلّ على أنّ الترتيب يكون بين إرادة القيام وبين غسل تلك الأعضاء مجموعة[1] فقط. وحينئذ يصير معنى الآية: إذا قمتم إلى الصّلاة فاغسلوا هذه الأعضاء مرتّبة أو غير مرتّبة.

ما ادّعاه الأوّل من أنّ (الواو) تأتي للترتيب هو رأي فريق قليل من النّحاة، أمّا الجمهور فإنّهم على خلافه، والأخذ برأي الجمهور أولى، فضلا عن أنّ عدم إفادتها الترتيب هو معناها الحقيقي، فإذا وردت مفيدة له فعلى المجاز، ولا بدّ حينئذ من قرينة تصرفها عن معناها الحقيقي إلى المجازي، ولا قرينة في الآية، قال ابن كيسان (299هـ)[2]: (هي للمعيّة أي للجمع حقيقة واستعمالها في غيرها للمجاز)[3].

على أنّ بعض القائلين بإفادتها الترتيب قرّروا أنّها لا تفيده إلاّ مع القرينة، فقد نقل المرادي عن بعضهم قوله: (إنّ الواو لها معنيان: معنى اجتماع فلا تبالي بأيّها بدأت، نحو: اختصم زيد وعمرو ورأيت زيدا وعمرا إذا اتّحد زمان رؤيتهما، ومعنى افتراق بأن يختلف الزمن فالمتقدّم في الزمان يتقدّم في اللّفظ، ولا يجوز أن يتقدّم المتأخر)[4]. فقد جعل الزمن قرينة لحمل الواو على الترتيب، والفرّاء يرى أنّها لا تفيد الترتيب إلاّ في موطن لا يجوز فيه الجمع[5]، والآية يجوز فيها الجمع، لأنّ أعضاء الوضوء تجمع كلّها في الغسل حتى تتمّ الطهارة، ولا يجوز ترك واحد منها، إذن فالواو فيها للجمع بلا ترتيب.

قولهم بأنّ الفاء ربطت الجواب بالشرط ، وذلك يقتضي أن يكون فعل الجزاء مرتّبا على فعل الشرط أمرا متّفق عليه، ولكنّه لا يفهم منه أنّ الترتيب بين أجزاء الجواب واجب أيضا، لأنّه إمّا أن يكون ذا معنى واحد، كقولنا: إذا حضر المدرّس قرأنا الدّرس، فالقراءة هنا مرتبة على حضور المدرّس، وإمّا أن يكون ذا معان متعدّدة معطوف بعضها على بعض، كمن قال: إذا ذهبتَ إلى السوق فاشترِ لنا خبزا ولحما وخضرا، فإنّ المطلوب في مثل هذا الترتيب شراء مجموع هذه الأشياء على الذهاب إلى السّوق، ولا يلزم من ذلك أن يرتّب شراءها حسب ما ذكر، بل يجوز تقديمُ أحدها في الشراء على غيره[6].

---

(1) روح المعاني الألوسي6/ 330.

(2) هو أبو الحسن محمد بن أحمد ابن إبراهيم ابن كيسان، وهو من أعلام الطبقة السادسة من المدرسة الكوفية المتوفى299هـ، من آثاره: (المختار في علل النحو)، (معاني القرآن)، (المهذّب)، ينظر ترجمته: طبقات النحويين واللّغويين: الزبيدي ص153، وتاريخ العلماء والنحويين: المفضل التنوخي ص51.

(3) تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد: ابن مالك الأندلسي، تحقيق: محمد كامل بركات، ص174، دط، 1967، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.

(4) الجنى الداني: المرادي ص188-189.

(5) المصدر السابق ص189

(6) روح المعاني: الألوسي6/ 330

والنحاة حينما جعلوا تحقّق الجزاء مرتبطا بالشرط، لم يشترطوا ترتيبَ أجزائه إذا كـان مركّبـا مـن عدّة متعاطفات، بل يكون الجميع جوابا واحدا بغض النّظر عن كيفية حصول تلك الأجـزاء، لأنّ الجمهـور مجمعون على أنّ الواو للجمع المطلق[1]، إذن فالمطلوب في الآية هو حصول غسل تلـك الأعـضاء مـن غـير ملاحظة الترتيب فيما بينها.

6-2-3 الاقتصار على بعض الأعضاء دون غيرها في التيمّم:

اتّضح من خلال المسائل الفقهية السابقة أنّ ثمّة فرق بين الغَـسل والمـسح في الوضـوء نفـسه، ممّـا يوجب الاختلاف ضرورة بين الغسل في الوضوء والمسح في التيمّم؛ لكـنّ رأي الـذين قاسـوا التـيمّم علـى الوضوء لم يستحضروا عدد المغسولات من الأعضاء في الوضوء، مقارنة بعدد الممسوحات في التـيمّم، وهنـا تبرز قيمة القاعدة الأصولية التي أشرنا إليها من قبل، وهي أن لا حمل للمطلق على المقيّد إلاّ إذا كـان المقيّـد من باب الصفات، مع ثبوت الذوات في الموضعين، فأمّا في إثبات أصل الحكم من زيادة أو عـدد فـلا يحمـل المطلق على المقيّد[2]؛ إذ كيف نفسّر مسح عضوين في التيمّم دون بقية الأعضاء، مع أنّ التيمّم في نظر بعـض الفقهاء بدل عن الوضوء إذا ما قُصد منه إزالة النّجاسة ، وهـذا لا يـستقيم إلاّ إذا كـان البـدل والمبـدل منـه متطابقين من حيثُ قصد العبادة لا غير، فالمسحُ بالتراب لا يزيل نجاسة في الظّاهر ، وإن كان يحقق نـسبة مـن الطّهارة العينية، فلماذا كان مقتصرا على عضوين أحدهما قلّما تدركه النّجاسة مقارنة مـع غـيره كالقـدمين مثلا، وهما أقرب إلى موضع التيمّم سواء كان بالتراب أو بأي صعيد آخر ممّا اتُّفق عليه بين الفقهـاء؟ وهـذا الوجه من التساؤل لا يجيب عنه إلاّ قول عليّ ﷺ: (لو كان الدّين بالرأي لكان أسفل الخفّ أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه)[3]، فهذه إشـارة منـه إلى مـا تقـرّر في المـسح علـى الخفّين بالنّسبة للمسافر عند إرادته الوضوء، حيث اجتمع الغَسل والمسح وناب المسح عن الغسل ضرورة في القدمين، لكنّه أي المسح يكون عادة على أعلى الخفّ، فلماذا لم يكن علـى أسـفله وهـو الملامـس لـلأرض والحامل للأدران ومختلف النّجاسات؟ فكذلك كان الشأن بالنّسبة للتيمّم، إذ إنّ قصد التطهّـر مـن إتيانـه لا يعني إلاّ أنّه تطهّر معنوي وعبادة مخصوصة بسبب موجب له، شأنه في ذلك شأن الوضوء، فأعضاء الوضـوء هي الأخرى جزء من كلّ لا يشمله الغَسل أو المسح.

---

(1) الجنى الداني: المرادي ص188

(2) منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية (دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالتها على الأحكـام): عبـد الرؤوف مفضي خرابشة، ص313، دار ابن حزم، ط1، ، 2005، بيروت، لبنان.

(3) سنن البيهقي1/ 292

4- وجوب التطهر من الخبث:

قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْ ﴾[1]:

4-1 النهي عن إتيان الصلاة حال السّكر:

قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾[2]: تضمّن شطر الآية الأوّل نهيا صريحا عن إتيان الصّلاة حال السّكر، غير أنّ الاختلاف في فهم حقيقة القرب والصّلاة والسُكْر جعلت من المعنى مبهما عند بعض العلماء، ممّا أحال اجتهادهم إلى تأويل لغوي محض، فقوله تعالى: ﴿لَا تَقۡرَبُواْ﴾ لا يفيد في ظاهر المعنى إلاّ على الدنوّ الذي يكون عادة من المحسوسات مكانيا أو زمانيا، فلفظ (الصّلاة) الذي ورد بعده لا يشير في مثل هذه المواضع إلاّ للشعيرة المخصوصة بوصفها العبادة المعروفة، لكن كيف عُبّر عن إتيانها بالقرب منها؟ وهو ما يؤكّد حقيقة وجود ملمح المكان قريبا من تصوّر الذهن إذا ما قرأ جملة كهذه، قال السّايس: (ويؤيّد حمل الصلاة على هذا المعنى ويقصد المكان لا الشعيرة أنّ اللّه تعالى يقول: ﴿لَا تَقۡرَبُواْ﴾ والقرب والبعد أولى به أن يكون في المحسّات فحملناه على المسجد، ولأنّا لو حملناه على الصّلاة لم يصح الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾[3]، فالاختلاف إذا في معنى لفظ الصّلاة الذي وليَ قرينة لم تُحَدِّد ما دلّ عليه بشكل واضح، حتّى وإن كان حمل معنى اللّفظ على المكان في الاحتياط من حمله على معنى الشعيرة، فالنّهي عن عدم قرب المسجد في حال السُكر يعني حتما أنّ السّكران لم يقرن الصّلاة والمسجد بالضرورة مكانها المعتاد، أمّا الحال التي تمنع دخول المسجد وإتيان الصّلاة بوصفها منافية للطّهارة على أنّها خبث فهي حال السُكر، والسُكر في اللّغة مأخوذ من مادّة سكر، أي حبس الشيء ومنعه وسدّ منفذه، والسّكر التحيّر في الشيء أي عدم إدراك حقيقته، كما أنّه النوم إذا ما غشي المرء فيذهب بعقله فلا يشعر بما حوله ولا بما يقول عكس حال اليقظة، فالسّكر نقيض الصّحو[4]، وشواهد العرب على هذه المعاني قول عنترة: (من الطويل)

---

(1) النساء43

(2) السورة نفسها الآية نفسها

(3) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السايس2/ 288.

(4) ينظر العين: الخليل5/ 309 والمقاييس في اللّغة: ابن فارس3/ 89 والقاموس المحيط: الفيروز آبادي2/ 114.

فنـــضحي سُــكارى والمـــدامُ مُــصفَّفٌ   يـــدار علينـــا والطَّعـــام المُطَـــبهَجُ[1]

فمجلس الشراب الذي وصفه الشاعر يبيّن أنّ معنى السّكر في البيت يـدلّ علـى غيـاب العقـل، لفرط شراب مسكر يعيق التفكير ويسدّ منافذه ويحجبه عن رؤية الحقيقة، وهذا المعنى للسّكر أشـهر مـا ورد في كلام العرب شعرا ونثرا للدّلالة على الخمر التي كانت تحظى بمكانة خاصّة في حياتهم لم يصرفهم عنها إلاّ نهي تدرّج الحكم فيه؛ نظرا لعلاقتهم بها، وممّا قالته الشعراء في معاني الـسّكر قـول الراعـي الـنميري: (مـن البسيط)

وقــد أقــول إذا مــا القــوم أدركهــم   ســكر النّعــاس لحــرف حــرّة عــاج[2]

فالعقل لا يغيب عن وعيه بشراب مسكر فحسب، بل له أحوال أخرى كالنّوم ، كما شـهد بـذلك هذا الوصف لقوم أدركهم النّعاسُ فصرفهم عن مقصدهم. ومثله ما قاله الفرزدق: (من الكامل)

مُسْنَدٍ حَرْفٌ وَمُنْخَرِقُ القَمِيصِ هَـوى بـهِ   سُــكْرُ النُّعــاسِ فخَــرَّ غَــيرَ مُوَسَّــدِ[3]

فحالة السّكر التي تعني ذهاب العقل وصفها واحد في جميع المقامات، لاسيما إذا ما كـان التـصوير الفني الذي شهد به قول الفرزدق يبيّن بدقّة صورة هذا الذي هوى كما يهوي السكران حقيقة على الأرض، وشدّة السُّكر كذلك تعني قمّة الوله والهيام بالمحبوب؛ قال ضرار بن الأزور[4](من الطويل):

ألا يـــا حمامـــات الأراك تحمّلـــي   رســالة صــبّ لا يفيــق مــن الــسّكر[5]

فهذه المعاني اللّغوية أوجبت خلافا ليس بالمطّرد بين الفقهـاء في معنـى قولـه تعـالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾، حيث ذهب بعض المفسرين إلى أنّ السّكر هو شـدّة

---

(1) ديوان عنترة ص39

(2) ديوان الرّاعي النميري ص55

(3) ديوان الفرزدق ص138

(4) هو الصحابي ضرار بن الأزور، واسم الأزور مالك بن أوس بن جذيمة بن ربيعة بن مالك بن ثعلبة بن دودان بن أسـد بن خزيمة الأسدي، اختُلف في زمن ومكان وفاته؛ ينظر: ترجمته: معجـم الـصّحابة: ابـن قـانع2/ 29، والإصـابة: ابـن حجر3/ 481 والأغاني: الأصفهاني15/ 295.

(5) ديوان ضرار بن الأزور، ص397 ، دط، دت، دار صادر، بيروت، لبنان.

النّعاس[1]، إلاّ أنّ جمهور الفقهاء اعتمدوا الرأي المشهور في هذه المسألة وهو أنّ السّكر عبارة عن حبس العقل عن التصرّف على القانون الذي خُلق عليه في الأصل من النظام والاستقامة[2]، ولا تنشأ هذه الحال عندهم إلاّ بتناول الشراب المحظور أو ما يعادله، فلا يجوز قربان الصّلاة عند جمهور العلماء حال السّكر حتّى يزول، وحجتهم في ذلك أنّ قوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ جملة اسمية في موضع النّصب، على أنّها حال من الواو في ﴿تَقْرَبُوا﴾ وهي حال مؤسّسة أي لا تقربوا الصّلاة حال كونكم سكارى، قال أبو حيّان: (وظاهر الآية يدلّ على النهي عن قربان الصّلاة في حالة السّكر)[3]، وبما أنّ الحال صفة غير لازمة غالبا[4]، فقد جعل لها غاية تنتهي عندها وهي العلم بما يقوله السّكران؛ لأنّه تعالى قال: ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ وحتّى للغاية، وإنّما جعل العلم بما يُقال غاية لجواز إتيان الصّلاة، لأنّه أمارة انتهاء السُّكر التي قيّد بها النهي عن قربان الصّلاة، ولذلك قال النّحاس (ت 338هـ)[5]: (وقوله حتّى تعلموا ما تقولون يدلّ على أنّ من كان يعلم ما يقول فليس بسكران)[6].

2-4 النهي عن إتيان الصلاة حال الجنابة:

قال تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾[7]: هذه الآية جزء ممّا قبلها، وقد بيّنت حكم الصلاة في أثناء الجنابة التي هي الحدث الأكبر إذا حصل بواحد من أسبابه. وقد اتّفق الفقهاء على أنّه لا يجوز قربان الصّلاة حال الجنابة، وحجّتهم النحوية أنّ ﴿وَلَا جُنُبًا﴾ معطوف على محل جملة ﴿وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ فهي حال أيضا، ويكون المعنى ولا تقربوا الصّلاة حالة كونكم مجنبين، ثمّ جعل غاية انتهاء الجنابة الاغتسال. وفي ضوء إعراب (جنبا) حالاً من واو (تقربوا)، فقد حصل خلاف بين الفقهاء في المراد بالصّلاة المنهي عن اقترابها حال الجنابة على النحو الآتي:

---

(1) ينسب هذا التفسير للضحاك ينظر نيل المرام في تفسير آيات الأحكام: القنوجي1/ 278

(2) أحكام القرآن: ابن العربي1/ 552

(3) البحر المحيط: أبو حيان3/ 255

(4) شرح عمدة الحافظ وعدّة اللاّفظ: ابن مالك ص443

(5) هو أحمد بن محمد بن إسماعيل بن المرادي المصري ، يكنّى أبا جعفر ويعرف بابن النحاس، المتوفّى 338هـ من آثاره: (إعراب القرآن)، (التفّاحة في النّحو)، (الكتفي في العربية)، ينظر ترجمته: طبقات اللّغويين والنّحويين: الزبيدي ص220، وتاريخ العلماء النّحويين: التنوخي ص33.

(6) إعراب القرآن: النحاس1/ 419

(7) النساء43

ذهب بعضهم إلى أنّ المراد بها الأقوال والأفعال المعروفة شرعا، فلا يجوز قربان الصّلاة حتّى تزول الجنابة بالاغتسال ومنهم أبو حنيفة[1].

وذهب آخرون إلى أنّ المراد بالصّلاة هنا المسجد على المجاز، فلا يجوز للمجنب قربان المسجد إلاّ لعابر السبيل، وممّن قال بذلك الشافعي[2].

واحتجّ الفريق الأوّل بأنّ لفظ (الصّلاة) حقيقة في الأقوال والأفعال الخاصّة، وحمل اللّفظ على الحقيقة أولى من حمله على غيرها، بينما احتجّ الفريق الثاني: بأنّ لفظ (الصّلاة) هنا منصرف عن معناه الحقيقي بقرينة قوله: ﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾، والعبور إنّما يناسب المسجد لا أعمال الصّلاة، وإنّما عبّر هنا عن المسجد بالصّلاة لعلاقة الحالية، فإنّ المسجد محلّ الصّلاة، كمّا عبّر عن الجنّة بالرّحمة في قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[3] لأنّ الجنّة محلّ الرّحمة.

وبناء على هذين الرأيين فإنّ المقصود من الاستثناء في ﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾سيكون مختلفا، لأنّه مستثنى من ﴿جُنُبًا ﴾، فهو حال أيضا كما صرّح بذلك ابن الأنباري[4] والنّحاس[5]، وإمّا صفة له على أنّ (إلاّ) بمعنى (غير) كما ذهب إليه الزمخشري[6].

فعلى الرأي الأوّل يكون المعنى: لا تقربوا الصّلاة حال الجنابة إلاّ حالة كونكم مسافرين فتيممون فتصلّون، لأنّ المراد بعبور السبيل عبور الطريق، وهو متحقّق في السّفر، أي؛ ولا تقربوها جنبا غير عابري سبيل، أي غير متّصفين بعبور السبيل بل تكونون مقيمين، وعلى هذا فليس للجنب التيمّم إلاّ أن يكون مسافرا.

وأمّا على الرأي الثاني فإنّ المعنى يكون لا تقربوا المسجد وأنتم جنب إلاّ حال كونكم عابري سبيل؛ أي مجتازين فيه طريقا ليس لكم غيره، وعلى هذا يجوز للمقيم التيمّم في الحضر عند عدم الماء أو عدم القدرة على استعماله.

ولّما كانت أدلّة الفريقين متكافئة فإنّ الراجح هو العمل بكلا الرأيين، وجعل لفظ الصلاة هنا من المشترك ويراد به الصّلاة وهي العبادة المعروفة ذات الأقوال والأفعال، والصّلاة بمعنى المسجد، لأنّ المشترك يجوز حمله على معنييه، أو عدّه من باب استعمال الحقيقة والمجاز في محلّين مختلفين، فيكون النهي حالة الجنابة

---

(1) احكام القرآن: الجصاص2/ 254

(2) أحكام القرآن: إلكيا الهراسي2/ 458

(3) آل عمران107

(4) البيان في غريب إعراب القرآن: ابن الانباري1/ 255

(5) إعراب النحاس: النّحاس1/ 419

(6) الكشاف: الزمخشري1/ 528

عامًا في الصّلاة وفي المساجد إلاّ لعابر السّبيل[1]، وهناك من خرج من هذا الإشكال بتحكيم معنى الفعل ﴿تَقۡرَبُوا﴾ إذا ما فُتحت راؤه ﴿تَقۡرَبُوا﴾، فهو يعني عندئذ النهي عن التلبس بالصلاة وغشيانها، فالمقصود حقيقة الفعل نفسه بوصفه العبادة المخصوصة، أمّا إذا ضُمّت راؤه (لا تقرُبوا) يصير المعنى عندئذ الدنوّ من موضع الصّلاة لا الصّلاة نفسها، وهذا احتراز أكثر كما أشرنا إلى ذلك عند تحليل طرف الآية الأوّل[2].

(1) أثر الدّلالة النحوية واللّغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية: عبد القادر عبد الرحمن السعدي ص216-217

(2) نيل المرام في تفسير آيات الأحكام: القنوجي1/ 276-277

المبحث الثالث

أحكام الأذان

اختلفت وسائل الإعلام والدّعاية في كلّ زمان ومكان بحسب طبيعة الحضارة الإنسانية التي زامنت عصرا من العصور، حيث كانت بداية الإعلام بصوت ينادي به إنسان ما غيره لكي تحصل لديه المعرفة بقيمة المنادى عليه وما نُودي لأجله. ثمّ اهتدى النّاسُ إلى استحداث بديل عن أصواتهم بضرب الدّف والقرع بأدوات مختلفة على ما يحدث صوتا مرتفعا ينتشر مداه في الآفاق بحسب قوّة جرْسه وصداه، وقد كانت العبادة عند الأمم محض عناية يؤدّونها فرادى وجماعات، فإن كانوا فرادى فلا حاجة لهم بالنّداء لأدائها وإن كانت تؤدّى جماعة فهم في ذلك على تباين في كيفية الدعوة إليها، فاليهود تنادوا إلى العبادة بالنفخ في البوق أو القرن، وكذلك كان الشأن بالنّسبة للنّصارى بعدهم، حيث تداعوا إلى الكنائس بالنّاقوس يقرع عليه ليعلم وقت دخول العبادة الواجب تأديتها، فإن كانت أبواق اليهود وكيفية دعوتهم إلى عبادتهم أقلّ شهرة، فأجراس نواقيس النّصارى تكاد تكون بديلا عن كلّ صوت مقدّس عند الغربيين ممّن يدينون بالمسيحية أو يتلبّسون بها اعتقادا مزيّفا على التبعية الدينية دون انتماء، ودليل مشروعية الإعلام والإيذان بقرب وقت العبادة في الدّين الإسلامي وغيره كاليهودية والمسيحية ما ورد في الأثر من أنّ المسلمين كانوا حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحينون الصلوات وليس ينادي بها أحد، فتكلموا يوما في ذلك فقال بعضهم: اتخذوا ناقوسا مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم: قرنا مثل قرن اليهود، فقال عمر: أولا تبعثون رجلا ينادي بالصلاة، قال رسول الله ﷺ: (يا بلال قم فناد بالصلاة)[1]، ولمّا شُرع الأذان في الإسلام لم يكن إلاّ وقفا على وقت دخول الصّلاة أو حينونة الصّلاة نفسها، لأنّ الحكّام والملوك لم يجعلوه وسيلة دعايتهم في أمورهم الدنيوية، إذ أحدثوا مناديا يجوب الأسواق وأطراف المدينة وأزقّتها لكي يبلّغ ما شرّعه الحاكم من قوانين، أو يسرد على أسماعهم أخبارا تفد إلى المملكة من أماكن بعيدة، ويستخدم في ذلك مدى صوته وطبلا يقرع عليه ليلفت بذلك عناية السامعين فيهرعون إليه، أو أنّهم ينصتون إلى كلامه دون أن يقبلوا عليه، ثمّ تطوّرت وسائل الإعلام بأن خصّت مواعيد بعينها تشير إليها مواقيت تحدّد قرب موعدها، وكانت السّاعة الرّملية وحركة قُرص الشّمس أدلّة يهتدون بها إلى ذلك، إلاّ أنّ ذلك لم يكن كافيا ليُستعاض به عن الأذان في عبادة الصلاة عند المسلمين، فالسّاعة الموقّتة لذلك تكون محدّدة ومبيّنة لوقت الأذان وليست بديلا عنه في الدّلالة على دخول وقت الصّلاة أو بدء أداء أركانها، فما كان من ذلك التشريع إلاّ أن اتخذ الأذان

---

(1) ينظر صحيح مسلم1/ 285 وللحديث روايات مختلفة من حيث تركيبة الفاظه ينظر: الإلمام بأحاديث الأحكام: ابن دقيق العيد، تحقيق: حسين اسماعيل الجمل، 1/ 132، ط2، 2002، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

سمة دالّة على ديار أهل الإسلام دون غيرها، لاستمرارية رفعه في كلّ وقت تجب فيه الصّلاة؛ (فقد كان النبي ﷺ إذا غزا قوما لم يَغْزُ حتّى يُصْبِحَ وينظر، فإن سمع أذانا أمسك وإلاّ أغارَ)[1]، والملاحظ أنّ تشريع الأذان كان بعد تشريع فريضة الصّلاة بزمن طويل، ممّا يعني أنّ دلالته الاصطلاحية مرتبطة بمقتضى الدّلالة الشرعية، إذا افترضنا أنّ هذا المصطلح لم يظهر في كلام العرب شعرا ونثرا قبل مجيء الإسلام، ولا نعني لفظه لوروده بشكل مطّرد في مختلف كلامهم لاسيما في العصر الجاهلي، وهذا ما يحيل عادة على التطوّر الدّلالي للألفاظ العربية من عصر إلى عصر ويؤسّس للمعجم التاريخي لألفاظها.

1- المعاني اللّغوية للفظ الأذان:

ظهر مصطلح الأذان والمؤذن في الإسلام دلالة على الفعل والوظيفة الموكلة بمن يؤدّي شرائط هذا الفعل على الوجه المخصوص، وقد ورد هذا المصطلحان في الشعر الجاهلي ولكن بغير المعنى الذي خصّصه القرآن، فالأذان في اللّغة معناه الإعلام، يقال: (أذن فلان بالشيء إذنا وأُذنا وأذانة بمعنى علم، وآذنه بالأمر وآذنه به: أعلمه)[2]، قال الحارث بن حلّزة (ت نحو50 ق. هـ)[3] (من الخفيف):

آذنتنا ببينها أسماء ربّ ثاو يُمَلُّ منه الثواء[4]

والأذان اسم يقوم مقام الإيذان وهو المصدر الحقيقي، والأذين في اللّغة المكان يأتيه الأذان من كلّ ناحية[5]، وأنشدوا في ذلك (من الطويل):

طَهُورُ الحَصَى كانت أذينا ولم تكن بها ريبةٌ ممّا يَخافُ تُريبُ[6]

والأذين أيضا بمعنى المؤذن، وعلى ذلك فسّر ابن سيّدة[7] قول امرئ القيس (من الطويل):

---

(1) صحيح ابن حبان11/ 49 والمستدرك على الصحيحين: الحاكم النيسابوري3/ 240

(2) تهذيب اللّغة: الأزهري15/ 16

(3) هو الحارث بن حلّزة بن مكروه بن يزيد اليشكري الوائلي، شاعر جاهلي من بادية العراق، وأحد أصحاب المعلّقات، كان أبرص فخورا، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلاّم 1/ 151، الشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 193!.

(4) ديوان الحارث بن حلّزة، تحقيق: إميل بديع يعقوب، ص19، ط1، 1991، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(5) لسان العرب: ابن منظور6/ 609

(6) البيت بلا نسبة ينظر مقاييس اللّغة ابن فارس1/ 77 والصّحاح: الجوهري5/ 1672

(7) المحكم: ابن سيّدة10/ 96

وإنـــي أذيـــن إن رجعـــت مملكـــا بـــسير تـــرى فيـــه الغرانـــق أزورا[1]

والأذين هو الكفيل كذلك، وأذن له بالشيء إذنا أباحه له، واستأذنه طلب منه الإذن. وأذن له عليه أخذ منه الإذن.

ومما سبق يتبيّن لنا أنّ الأذان في اللّغة هو الإعلام أو الإسماع أو إباحة عمل الشيء، وكلّها يمكن أن تردّ إلى معنى واحد هو الذي اجتمع في معنى الأذان في الإسلام. فالمؤذّن في الإسلام حين يدعو إلى الصّلاة بقوله: (حيّ على الصّلاة)، (حيّ على الفلاح) فهو يعلم النّاس أنّ وقت الصّلاة قد حلّ، وهو يسمعهم ذلك ويبيح لهم القيام إلى الصّلاة التي دخل وقتها.

وقد ذكرت مادّة (أذن) في القرآن الكريم أكثر من مائة مرّة ؛حيث وظّفت بأصل بنيتها ومشتقّاتها مثل: أذن وأذنت وآذان ويأذن وإذن وإذنه وإذني ومؤذن وأذان، واستأذنوك ويستأذن وآذان وأذنيه وآذاننا وما إلى ذلك، وفي هذه الآيات وردت كلّ المعاني التي ذكرت في استعمال الشعر الجاهلي، مثل الإعلام وطلب الإذن والإسماع[2]. ففي معنى الإعلام قال تعالى: ﴿ وَأَذَانٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ ﴾[3]. وعلى معنى الإسماع والنّداء والإخبار قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ فِى رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿ وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴾[5]، وعلى معنى الإباحة وإعطاء الأذن قال تعالى: ﴿ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا۟ فِيهَآ أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ ۖ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرْجِعُوا۟ فَٱرْجِعُوا۟ ۖ هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾[6].

يبدو من العرض السّابق لمعنى الكلمة في الشعر الجاهلي وفي القرآن الكريم أنّ دلالتها لم تتطور في هذين العصرين[7]، وإنّما تباينت مرجعية كلّ معنى يحيل عليه اللّفظ نفسه في العصرين، عدا ما اجتمعت فيه المعاني بحكم الحقيقة اللّغوية لا الاستعمال السياقي، فارتباط الأذان بالصّلاة في التشريع الإسلامي هو الذي أكسبها هذا البعد الجديد المتمثّل في المنحى الدّيني، حيث صارت اليوم لا تعني إلاّ هذا المعنى المحدّد الذي لا يندرج في معجم مصطلحات الإعلاميين، على الرّغم من كونه يمثّل أصل المعجم الدعائي أو الإعلامي.

---

(1) ديوان امرئ القيس ص91

(2) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبد الباقي، ص31، ط1، 1996، دار الحديث، القاهرة، مصر.

(3) التوبة3

(4) يوسف70

(5) الحج27

(6) النور28

(7) التطور الدّلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن: عودة خليل أبو عودة ص188-189

2- حكم الأذان بين الوجوب والسنة المؤكّدة:

قال تعالى: ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾[1]: أشرنا إلى معاني لفظ (أذن) في اللغة العربية، فكان من بينها معنى الدعاء والإخبار والإعلام، وما ورد في هذه الآية لا يدلّ على معنى محدّد من هذه المعاني، بل ينبأ على تضمّن فعل ما لمعنى فعل آخر، فكان بذلك النّداء محتملا لمعنى الأذان لوجود قرينة الصّلاة، ولمّا كان مطلع الآية مستهّلا بأسلوب الإنشاء الذي خرج مخرج الخبر، لم يكن فيه الجزم قاطعا بأنّ النّداء هنا على الوجوب أو الاستحباب، ، أو أنّه سنّة مؤكّدة إذا ما كان النّداء فعلا بمعنى الأذان، كما سيأتي توضيحه في العنصر الموالي من هذا المبحث في هذا الفصل، غير أنّ عدم التّصريح بلفظ الأذان مطلقا أدّى إلى الاختلاف في حكمه الشرعي، حيث اختلف العلماء في حكم الأذان هل هو واجب، أو سنّة مؤكّدة، وإن كان واجبا فهل هو من فروض الأعيان، أو من فروض الكفاية؟ فنُقل عن الإمام مالك أنّ الأذان هو فرض على مساجد الجماعات، وقيل سنّة مؤكّدة، ولم يره على المنفرد، لا فرضا ولا سنّة، وقال بعض أهل الظاهر هو واجب على الأعيان، وقال بعضهم على الجماعة، كانت في سفر أو في حضر، وقال بعضهم: في السّفر[2]، واتفق الشافعي وأبو حنيفة على أنّه للمنفرد والجماعة[3]، إلاّ أنّه آكد في حقّ الجماعة[4]. وكاد الإجماع أن ينعقد على أنّ الأذان سنّة للمنفرد والجماعة، إلاّ أنّه آكد في حقّ الجماعة المقيمة في مصر من الأمصار، والسبب في اختلافهم معارضة المفهوم من ذلك لظواهر الآثار، وذلك أنّه ثبت أنّ رسول اللّه ﷺ قال لصحابيين: (إذا سافرتما فأذّنا وأقيما وليؤمكما أكبركما)[5]، وكذلك ما روي من اتّصال عمله به ﷺ في الجماعة. فمن فهم من هذا الوجوب مطلقا، قال: إنّه فرض على الأعيان، أو على الجماعة، ومن فهم منه الدعاء إلى الاجتماع للصّلاة، قال إنّه سنّة في المساجد، أو فرض في المواضع التي

---

(1) المائدة58

(2) قال بالوجوب عطاء ومجاهد والأوزاعي وفي مذهب احمد روايتان: رواية أنّه سنة مؤكّدة، واختار ذلك الخرقي، ورواية أنّه فرض كفاية، وعليه اكثر اصحاب احمد، وأوجبوه على أهل المصر، ولا يجب على غيرهم؛ ينظر المغني: ابن قدامة1/ 418.

(3) ينظر مجموع آراء الفقهاء في حكم الأذان : الفقه الإسلامي وأدلّته: وهبة الزحيلي1/ 693

(4) في مذهب الشافعي ثلاثة أوجه: أصحّهما أنّ الأذان والإقامة سنّة، والثاني: فرض كفاية والثالث: فرض كفاية في الجمعة سنّة في غيرها؛ ينظر المجموع شرح المهذّب للنووي: محيي الدّين بن شرف النووي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، 3/ 79، ط1، 1995، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان. وفي مذهب أبي حنيفة قولان: قول بالوجوب، وهو مروي عن محمّد، وقول أنّ الأذان والإقامة سنّة، وعليه أكثر اصحابه، وهو مروي عن أبي يوسف؛ ينظر: بداية المجتهد: ابن رشد1/ 252.

(5) ينظر مسند أبي عوانة: أبو عوانة يعقوب بن اسحاق الإسفرائيني، تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي، 1/ 277، ط1، 1998، دار المعرفة، بيروت، لبنان، وسنن الترمذي1/ 399.

يجتمع إليها الجماعة، فسبب الخلاف هو تردّده بين أن يكون قولا من أقاويل الصّلاة المختصّة بها، أو يكـون المقصود به هو الاجتماع[1].

3- ما دلّ فيه النّص القرآني على مشروعية الأذان:

ما تضمّنه النّص الشريف من ألفاظ تدلّ على رفع الصوت أو خفضه بغية التطلّب والحاجـة، لما للأمر المرغوب فيه من أهميّة بالغة بالنّسبة للمقبل على الإبلاغ، فهذه الصور الإبلاغية في عملية التواصل لا يدلّ عليها في القرآن بلفظ صريح إلاّ كلمات بعينها كالنّداء والدّعاء والأذان، فهي على تفاوت وتناسـب في تحمّل درجات رفع الصّوت وخفضه بما يتوافق ومقام المنادي أو الدّاعي أو المؤذن، لكن هـل تـشرّبت هـذه الألفاظ معاني بعضها بعض، لما يسمحُ لها وعملية التمـازج الـتي تـشير إلى معنـى جديـد بلفـظ مـأخوذ مـن الألفاظ الثلاثة، لكي تظهر فاعليتها في أداء بعدها الإبلاغي ضمن محيطها الدّلالي؟ وهـذا مـا نلاحظـه عنـد قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴾: لا وجود للفظ الأذان في الآية إلاّ ما دلّ عليه من قرائن أشارت إلى احتمال تصوّر وجوده وهي الصّلاة، غير أنّ جملـة (نـاديتم) يمكنهـا أن تحـدّد ملمحا أوّليا على تنامي التصوّر الحقيقي لوجود لفـظ الأذان، خاصّـة إذا مـا أضـفناه إلى الـصّلاة، فتجتمـع بذلك قرينتان تكونان أقدر على ترجيح الرأي القائـل بـأنّ الـنّص في هـذه الآيـة لم يقـصد مـن إدراجـه إلا الإشارة إلى الأذان فعلا بلفظه وحقيقة بأدائه، فلا خلاف بين العلماء في كون هذه الآية نصّا شـرعيا لإثبـات حكم الأذان في الشريعة الإسلامية، قال ابن العربي: (ولـيس في كتـاب اللّـه تعـالى ذكـرُ الأذان إلاّ في هـذه الآية، أما إنّه ذكرت الجمعة فعلى الاختصاص)[2]، وما يؤكّد حقيقة قول ابن العربي أنّ الفقهاء اختلفـوا في بعض الجزئيات التي تتعلّق بالأذان عند رفعه في الحضر أو السّفر، ومرجعهم في ذلك نصّ هـذه الآيـة حيـث كانت منطلقا لتأسيس كلّ حكم عند كلّ فريق، وقبل الإشارة إلى تبـاين الآراء الفقهيـة في فهـم دلالـة هـذا النّص وما استوحوه من ألفاظه، لا بدّ من توضيحٍ يبيّن لنـا حقيقـة الإطـلاق اللّغـوي المُستخدم في القـرآن للدّلالة على الأذان المُعلن عن بداية عبادة ما ولـو كانـت غـير الـصّلاة، أي أنّ الأذان كـان مقـصودا بذاتـه للإبلاغ عن العبادات الدينية، فأوّل آذان رُفع في الأرض لا على وجه الخصوص بالصّلاة وإنّما للإعلام عن بدء عبادة أخرى وهي الحج في زمن إبراهيم عليه السلام، وقد ميّـز الحـجّ ارتباطـه بعـدّة عبـادات أخـرى، أي أنّـه يشتملها خاصّة الصّلاة التي أوضحنا مشروعيتها وقيمتهـا عنـد الأمـم الـسابقة في المبحـث الأوّل مـن هـذا

---

[1] بداية المجتهد: ابن رشد1/ 252-253

[2] أحكام القرآن: ابن العربي2/ 139

الفصل، أمّا عن تاريخية الأذان الدّال على العبادة فيوضّحها قوله تعالى: ﴿ وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴾[1].

4- اختلاف الفقهاء في رفع الأذان في أوّل الوقت أو ما قبله:

قال رسول الله ﷺ: (الإمامُ ضامنٌ والمؤذّنُ مؤتمنٌ، اللّهم أرشد الأئمة، واغفرْ للمؤذّنينَ)[2]: محلّ الخلاف فيما تأكّد من أنّه لفظ مشير إلى الأذان بعينه أنّ الفقهاء تباينوا الرأي في مسألتين؛ أولاهما هي متى يرفع الأذان في أوّل الوقت أو في نهايته إمّا إجمالا بألفاظه كلّها، أو تجزيئا أن تقع بعضُ ألفاظه خارج الوقت ويقع بعضها الآخر داخله، والمسألة الثانية: هي هل يرفع الأذان للدّلالة على دخول عبادة الصّلاة، أو أنّه يرفع للتعجيل بإقامتها، فقد دلّ قوله ﷺ: (المؤذّنُ مؤتمنٌ) على أنّه يجب على المؤذّن أن يوقع أذانه للصّلاة ضمن وقت الصّلاة، وأنّه يُحرَمُ عليه تقديمه على الوقت؛ لما في ذلك من الخيانة التي أؤتمن عليها، وفي المقابل يحرم تأخيره إلى ما بعد الوقت، فلا يجوز له الشروع في أذان حتّى يدخل وقت صلاته، وبعبارة أخرى يدخل وقت الأذان بابتداء وقت صلاته، وينتهي بانتهاء وقت الصّلاة.

وبهذا قال جماهير الفقهاء وأجمعوا عليه إلاّ في الأذان لصلاة الفجر، قالوا لأنّ الأذان شرع للإعلام بدخول الوقت، فإذا قدّم على الوقت لم تكن له فائدة، وإذا أذن المؤذّن قبل الوقت أعاد الأذان بعد دخول الوقت، حتّى قال الحنفية والشّافعية: لو أوقع بعض كلمات الأذان قبل الوقت وبعضها في الوقت لم يصحّ، بل عليه استئناف الأذان كلّه، والمذاهب الفقهية الأخرى لا تأبى هذا[3]، ثمّ إنّ قوله ﷺ: (المؤذّنُ مؤتمنٌ) يدلّ أيضا على استحباب تقديم الأذان في أوّل الوقت، وعليه عمل المسلمين اليوم، ولا أعلم في ذلك مخالف، ووجه الدّلالة فيه أنّ من مستلزمات الأمانة الحرص والمحافظة، وهذا لا يكون إلاّ في أداء الأذان في أوّل وقته. ويشهد لهذا ما ورد في الأثر من أنّ: (بلالا (ت20هـ)[4] كان لا يؤخّر الأذان عن الوقت وربّما

---

(1) الحج27

(2) ينظر صحيح ابن خزيمة3/ 15و صحيح ابن حبّان4/ 559

(3) ينظر الأم1/ 102 وبداية المجتهد: ابن رشد1/ 253

(4) هو بلال بن رباح الحبشي المؤذن، وهو بلال بن حمامة وهي أمة، اشتراه أبو بكر الصدّيق من المشركين لمّا كانوا يعذبونه على التوحيد فأعتقه، فلزم النبيّ ﷺ وأذّن له، وشهد معه جميع المشاهد، وآخى النبيّ ﷺ بينه وبين أبي عبيدة عامر بن الجرّاح، ثمّ خرج بعد النبيّ ﷺ مجاهدا إلى أن توفّي بالشّام سنة 20 هـ ينظر ترجمته: معجم الصّحابة: ابن قانع1/ 78، والإصابة: ابن حجر1/ 326.

أخّر الإقامة شيئا)[1]، واستحبّ المالكية والحنابلة تقديم الأذان في أوّل الوقت[2]، ورأى الشافعية أنّه يستحبّ أن يُؤذّن في أوّل الوقت ليُعْلِمَ النّاسَ، فيأخذوا أهبتهم للصّلاة[3]، والظاهر من رأي هؤلاء أنّ الأذان في أوّل الوقت في حالة وجود جماعة ومؤذن، يؤذّون الصّلاة في أوّل الوقت، وأمّا لو أخّر الصّلاة فالظاهر من عبارة الشافعية والحنابلة أنّه يؤخّر الأذان إلى حين أداء الصّلاة، وهذا هو الأفضل عند الحنفية[4]. وأصل هذه المسألة في أنّ مشروعية الأذان هل هي للصّلاة أم للوقت؟.

قال الحنفية والشافعية في المعتمد عندهم: إنّ الأذان هو حقّ للصّلاة لا للوقت، قال الخطيب الشربيني[5] (977هـ): (والأذان في الجديد حقّ للوقت، وفي القديم حقّ للفريضة وهو المعتمد)[6]، ويترتب على هذا عند الحنفية أنّ حكم الأذان كالصّلاة تعجيلا وتأخيرا قال ابن عابدين (ت1252 هـ)[7]: (لا يلزم الموالاة بين الأذان والصّلاة، بل هي الأفضل، فلو أذن أوّله وصلّى آخره أتى بالسنّة)[8]، والظاهر أنّ رأي الحنابلة كرأي الحنفية والشافعية من أنّ الأذان للصّلاة لقولهم بجواز الأذان للفائتة، والظاهر من عبارة المالكية أنّ الأذان للوقت لا للصّلاة[9].

ويظهر أثر الخلاف في هذه القاعدة في مسألتين أخريين؛ تتعلّق الأولى منهما برفع الأذان للفائتة من الصّلوات، بينما تتعلّق الثانية بحكم رفع الأذان في حالة جمع الصلوات عند انقضاء وقتها الاختياري والضروري؛ ففي المسألة الأولى: قال الحنفية والشّافعية في الأظهر والحنابلة: من فاتته صلاة يؤذّن لها ويقيم، وقال المالكية: يكره الأذان للفائتة. وأمّا لو تعدّدت الفوائت، وأراد قضاءها في وقت واحد فقال الجمهور

---

(1) سنن ابن ماجة 1/ 236

(2) المغني: ابن قدامة 1/ 557

(3) الأم: الشافعي 1/ 103

(4) المغني: ابن قدامة 1/ 570

(5) هو شمس الدين محمد بن احمد الخطيب الشربيني فقيه شافعي مفسّر من أهل القاهرة المتوفى977هـ، من آثاره: (مغني المحتاج في شرح المنهاج للنووي) و(مناسك الحج)، ينظر ترجمته: شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي8/ 384. والأعلام: الزركلي6/ 6..

(6) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج: شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، إشراف: صدقي محمد جميل العطار1/ 188، دط، 1995، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(7) هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين الدمشقي، فقيه الديار الشّامية، وإمام الحنفية في عصره، المتوفّى سنة1252هـ ينظر ترجمته: الأعلام: الزركلي6/ 267.

(8) حاشية ابن عابدين (ردّ المحتار على الدّر المختار): محمد أمين بن عمر، الشهير بابن عابدين، 1/ 258، ط2، 1997، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(9) حاشية الدسوقي: شمس الدّين الشيخ محمد عرفة الدسوقي، على الشرح الكبير: أبو البركات أحمد الدردير، وبهامشه: الشرح المذكور مع تقريرات للشيخ محمد عليش، 1/ 191، دط، دت، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر.

غير المالكية يؤذن للأولى فقط ويقيم للباقي، لكنّ الأكمل عند الحنفية أن يـؤذن ويقـيم لكـلّ فائتـة، ليكـون القضاء على حسب الأداء[1].

وقد قالوا في المسألة الثانية: إن جمع بين الصّلاتين جمع تقديم أو تأخير ووالى بين الصّلاتين لا يؤذن إلاّ للأولى، وهو رأي الحنفية والشافعية والحنابلة[2]. وقال المالكية: إن جمع بين الصّلاتين يـؤذن لكـلّ صـلاة منهما[3].

والذي يهمّنا من المسائل السّابقة هو كيف استفاد الفقهاء من هـذه الآيـة في استخراج كـلّ هـذه الأحكام بناء على لفظ محتمل أنّه يشير إلى الأذان في قوله تعالى: (وإذا نـاديتم إلى الـصلاة)، ذلـك أنّ تفريـع الحكم الفقهي لا يكون في العادة من الآية فحسب وإنّما مـن الـدّليل النقلـي الآخـر وهـو نـصّ الحـديث الشريف: (الإمامُ ضامنٌ والمؤذّنُ مؤتمنٌ، اللّهم أرشـد الأئمـة، واغفِـرْ للمـؤذّنينَ)، فالفقهـاء اعتمـدوا هـذا الحديث لكي يستنبطوا كلّ حكم يتعلّق بالأذان، لكن هل يمكن تحكيم رأيهم في قضيّة رفع الأذان للاسترشاد به على وقت دخول الصّلاة، أم أنّ البدائل المستحدثة في الاحتكام إلى آلات ضبط الوقت التي تعدّ في عـرف المؤذنين أوثقَ مرجع للتأكّد من دخول الوقت ومن ثمّة رفع الأذان، ممّا يعني أنّ دخول الوقت أصلُه توقيـت زمني، والأذان دليل على أنّ عبادة الصّلاة ستؤدّى فيما أعلن عنه ضمن إطار زمني محدّد، فالأذان بمثابة المنبّه وليس محدّدا للوقت[4].

5- حكم الأذان لغير الصلاة المكتوبة:

ممّا كان من خلاف بين الفقهاء في مسألة الأذان ومتى يُرفع هل في بداية دخول الوقت أم في وقـت إقامة الصّلاة، وهذا التباين يمكن أن يحيل على خلاف آخر فيما من شأنه أن يُفهم بلفظ (الـصّلاة) في الآيـة عند قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ٱتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴾، فالصّلاة إمّا مكتوبة أو أنّها من الرواتب على أنّها نافلة من النوافل تؤدّى مع الصّلاة المكتوبة، أو بمعزل عنها في وقت جواز أدائها، ممّا يعـني أنّ إمكانية فهم الصّلاة التي بموجبها يُرفع الأذان في حقّها يمكن أن تكون نافلة وليست مكتوبة فحسب، ذكر

---

(1) المغني: ابن قدامة 1/ 565، عمدة القاري شرح صحيح البخـاري: بـدر الـدين العـيني، 5/ 25 ، دط، دت، دار الفكـر، بيروت، لبنان.

(2) المغني: ابن قدامة 1/ 567، مغني المحتاج: الخطيب الشربيني 1/ 189

(3) ينظر جامع الأمهات: جمال الدّين بن عمر ابن الحاجب المالكي، تحقيق: أبو عبد الـرحمن الأخـضر الأخـضري، ص68، ط1، 1998، دار اليمامة، بيروت، لبنان. والشرح الكبير: أحمد الدردير 1/ 191

(4) ينظر الأحكام الفقهية المتعلّقة بأوقات الأذان؛ مواقيت العبادات الزمانية والمكانية (دراسة فقهيـة مقارنـة): نـزار محمـود قاسم الشيخ، ص290 وما بعدها، ط1، 2005، مؤسسة الرّسالة ناشرون، دمشق، سوريا.

الشافعي بعد أن استشهد بقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ٱتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴾، وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [1]، حيث جمع بين ألفاظ الآيتين واستنتج بأن لا إشارة في الآيتين إلى أيّ قرينة تحيل على ما يؤكّد على أنّ المقصود بالصّلاة صلاة النّافلة، بل إنّ التخصيص مقتصر على الصلوات المفروضة بعينها؛ وهي الصلوات الخمس وصلاة الجمعة، وقد قال: (سنّ رسول الله ﷺ الأذان للمكتوبات، ولم يحفظ عنه أحد علمته أنّه أمر بالأذان لغير صلاة مكتوبة) [2].

6- حكم الأذان حال الحضر والسفر في الجماعة وحين الإفراد:

الأذان مطلوب رفعه لكلّ صلاة مفروضة منفردا كان المصلّي أو في جماعة، إلاّ أنّ الأحناف قالوا: جائز للمقيم المنفرد أن يصلّي بغير أذان، لأنّ أذان الناس دعاء له فيكتفي به، وهذا رأي مبني حكمه على المعنى اللّغوي لا غير، أمّا المسافر عندهم فيؤذّن ويقيم، وإن اقتصر على الإقامة دون الأذان أجزأه، ويُكره له أن يصلّي بغير أذان ولا إقامة، لأنّه لم يكن هناك أذان يكون دعاء له، قال النبي ﷺ: (إذا كان الرجل بأرض في فحانت الصلاة فليتوضأ، فإن لم يجد ماء فليتيمم، فإن أقام صلى معه ملكاه، وإن أذن وأقام صلى خلفه من جنود الله ما لا يرى طرفاه) [3] وهذا يدلّ على أنّ من سنّة صلاة المنفرد الأذان[4]، وقال في حديث آخر: (إذا سافرتما فأذّنا وأقيما وليؤمكما أكبركما) [5]، ولم ينشأ الخلاف في مسألة رفع الأذان حال الإقامة والسّفر أو في الحضر والمضر إلاّ لوجود قرينة الجمع في قوله تعالى: (وَإِذَا نَادَيْتُم)، فإجماع الفقهاء على أنّ رفع الأذان في حقّ الجماعة ملزِمٌ لكي تحدث فائدة الإعلام لمن يجب عليه أن يسمع فيستجيب، أمّا المنفرد مقيما أو مسافرا فلمن يؤذّن لكي يُعلمه وهو المكتفي بنفسه عند إقامة الصّلاة، اللّهم إلاّ إذا راعينا وجود الملائكة مع المصلّي المسافر إذا انفرد في مكان لا يتسنّى له فيه حضور الجماعة معه، أمّا في الحضر فالمنفرد لا يحظى بهذه المزيّة لقدرته على حضور الجماعة أو سماع الأذان أصلا.

---

(1) الجمعة9

(2) أحكام القرآن: الشافعي ص42

(3) مصنف عبد الرزاق: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، 1/ 510، ط2، 1403هـ المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.

(4) أحكام القرآن: الجصّاص2/ 559

(5) سبق تخريجه في الهامش722.

الفصل الثالث

الدّلالة اللّغوية ودورها في استنباط الأحكام الفقهية المرتبطة بمتعلقات الصّلاة المكانية

- المبحث الأوّل: وجوب اتخاذ القبلة.
- المبحث الثاني: أحكام المساجد.
- المبحث الثالث: الوظائف الشرعية للمساجد.

المبحث الأوّل

وجوب اتخاذ القبلة

لم يكن تشريع الصّلاة بوصفها فريضة أساسا في الـدّين الإسـلامي بمختلـف أحكامهـا بعيـدا عـن متعلّقاتها التي هي في حقيقتها ليست من صميم العبادة والشعيرة في حدّ ذاتها، وإنّما تندرج هـذه المتعلّقـات تحت قاعدة ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب، والوجوب هنا إمّا شرط لازم أو فرض على ما أقرّه بعض الفقهاء الذين تباينوا في تحديد مفهومي الواجب والفرض، وهذا الفرق هو الـذي سيكون محضنا لتأسيس عدةّ مسائل فقهية ترتبط بالصّلاة من جهة، كما أشرنا إلى بعضها في الفصل الثاني من هذا البحث، وبعـضها الآخر مرتبط بمتعلّقاتها سواء المكانيـة أو الزّمانيـة، ومـن أهـمّ متعلّقـات الـصّلاة ذات الخـصوصية الموجبـة لمراعاتها قبل تأدية الشعيرة نفسها القبلة، وهي محض تخصيص بالاتّجاه والتوجّه قصدا بالنيّة وفعلا بالتمثـل، فقبل أن تؤدّى الصّلاة المفروضة أو النافلة لا بدّ من الاجتهاد في تحري القبلة التي تكون دليلا صحيحا علـى الوجهة المقصودة، التي لا تختلف عند كلّ مصلّ حتّى وإن اختلف المكان والزمان، وهـذا أوضـح سـبيل إلى تبيان قيمة وحدة الوجهة أثناء تأدية عبادة كعبادة الصّلاة التي تعدّ أبرز ملمح لوحدة الأمّة، فكان مـن ذلـك أن تخصّصت القبلة بمعلم ثابت يتّجه إليه كلّ إنسان إذا ما أراد تأدية الصّلاة على الوجه الذي ارتضاه المشرّع لها.

1- وجوب اتخاذ القبلة عند الأمم السابقة:

أوضحنا في المبحث الأوّل من الفصل السّابق حقيقة الصّلاة عنـد الأمـم الـسابقة، وأنّ وجودهـا كان مظهرا من مظاهر التعبّد لكلّ معبود بما في ذلك الإخلاص للّه عزّ وجلّ، وقد ارتبطت الـصّلاة عنـدهم كذلك بالمكان المعيّن المخصوص بالجهة؛ على أنّه قبلة في حدّ ذاته أو متّجه إليها عند أداء العبادة، ولم تـرتبط القبلة إلاّ بالصّلاة دون بقيّة العبادات الأخرى، عدا الحجّ الذي له وشائج مع الصّلاة في بعض فروضه.

وهاتان الشعيرتان كانتا قبل مجيء الإسلام وإن اختلفت الطقوس وكيفية الأداء بين مـا كـان قبـل الإسلام وبين ما جاء به هذا الدّين، ودليل اقتران القبلة بالصّلاة عند الأمم السابقة قوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَٱجْعَلُوا۟ بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[1]، فالآية بيّنـت أنّ الأمر مخصوص باتخاذ البيوت مكانا للعبادة على أن تكـون هـي نفـسها قبلـة لمـن أراد أن يهتـدي بهـا عنـد

---

[1] يونس87

الصّلاة، أو أنّها أي هذه البيوت تكون قبالة مكان مقدّس آخر، وكان بيت المقدس أشرف مكان عظّمه أصحاب الدّيانات السّماوية المختلفة قبل مجيء الإسلام، والقبلة إذا كانت بمعنى المقصد أو الوجهة فهي في كلام العرب على معان منها؛ قال الأزهري: (والقُبْل إقبال على الإنسان كأنك لا تريد غيره، تقول: كيف أنت لو أقبلت قُبُلَك)[1]. فالمعنى تخصيص المُقبل عليه بالكليّة، كأنّه تجرّد للتوجّه إليه دون غيره على جهة الإخلاص من دون إشراك في الجهة، قال عنترة (من الكامل):

يـا قِبْلَـةَ القُـصّادِ يـا تـاجَ العُـلا　　　　يـا بـدْر هـذا العـصْرِ في كيوانـه[2]

قال الجوهري: (ويقال: ما له قِبْلة ولا دِبْرة[3] إذا لم يهتد لجهة أمره. وما لكلامه قِبْلة أي جهة)[4].

مثّل الجوهري لتوضيح معنى القبلة بالمثل العربي الذي يدلّ على عدم تحديد الوجهة لأيّ إنسان إذا أراد القصد إليها، والتبس عليه الأمر فهو لا يعلمُ أيّ الاتّجاهين يسلك، فاختلاط الأمر عليه ساوى الوجهة لديه، وأضاف معنى آخر للوجهة المقصودة بعينها حينما يريد المتكلّم عدم تخصيص كلامه بجهة معيّنة، أي أنّه يرسله على عواهنه دون أن يعني بخطابه شخصا ما، وكلّ هذه المعاني إمّا تدلّ على جهة بعينها أو تحيل على عموم في الوجهة عند عدم التخصيص.

قال ابن منظور: (والقِبْلة في الأصل: الجهة. ويقال: فلان جلس قُبَالته أي تُجاهه، وهو اسم يكون ظرفاً.... وقَابَلت المكانَ: استقبلتُه ... وأقْبل عليه بوجهه، والاستقبال: ضدُّ الاستدبار. واستقبَل الشيءَ وقابَله: حاذاه بوجهه...الأصمعي: الأَقْبال ما استقبلك من مُشرِف)[5]، وهذا التخريج من الأصمعي لمعنى القبلة إذا ما قصد بها التوجّه إليها فعلا، حيث تواجهها عيانا في الاتّجاه نفسه، فمثل هذا المعنى هو ما ضمّنه استقبال الكعبة نفسها؛ لأنّها مكان مرتفع يشرف لناظره إذا ما رآه من بعيد، كما كانت عليه الحال عند العرب قديما إذا ما أشرفت قوافلهم على مكّة، فإنّه يطالعهم البيت الحرام بارتفاعه الذي كان أكثر من كلّ بنيان في مكّة، ولمّا كانت في أصل الإطلاق اللّغوي الجهة صارت بذلك هي نفسُها المقصد؛ أي يُتوجّه إليها لا الاتّجاه إليها فحسب بل هي محلّ التوجّه عند العبادة، كما هو ثابت في الشرائع السماوية بما في ذلك

---

(1) تهذيب اللّغة: الأزهري9/ 162

(2) ينظر ديوانه ص286

(3) لم نعثر عليه في كتب الأمثال المتوافرة لدينا.

(4) الصحاح: الجوهري4/ 1461

(5) لسان العرب: ابن منظور6/ 612

الإسلام، كما وضّح ذلك الفيروز آبادي عند شرحه للفظ القبلة حيث قال: (والقبلة التي يُصَلَّى نحوَها، والجِهَةُ، والكعبة)[1]، قال جرير (من الطويل):

بَنى قِبْلَةَ اللهِ الّتي يُهْتَدَى بها، فأوْرَثَنا عِزّاً، ومُلْكاً مُعَمَّرَا[2]

وقال الفرزدق (من البسيط) يسوّغ معنى الاتّجاه والقصد إلى مكان واحد معيّن بذاته وهو الكعبة:

بَيْتَينِ تَقْعُدُ قَيْسٌ في ظِلالِهِمَا حَيْثُ التَقَى عِندَ رُكْنِ القِبلَةِ البَشَرُ[3]

فهذه المعاني التي تتقارب فيما بينها والموضّحة لدلالة لفظ القبلة إذا ما أدرج في أيّ سياق فهو حتما يعني توحيد الجهة بوصفها هي المقصد، أو أنّ ما عداها ينبغي أن يتّجه نحوها أثناء التعبّد بغض النظر عن محلّ وجودها، كما هو ملاحظ في الأديان السّماوية؛ حيث كان بيت المقدس قبلة، وكانت بيوت بني إسرائيل على إحدى المعاني قبلة لقاصديها الذين أرادوا إقامة العبادة، ولا ضير في كونها أي هذه البيوت هي نفسها متّجهة نحو قبلة ما، فكلّ من اتّجه إلى تلك البيوت قد حصّل مراده من القبلة محلّ التوجّه أثناء العبادة. وإن كان المعنى في آية يونس المثبتة هاهنا يمكن أن يحيل على معنى المواجهة أي التقابل؛أي أنّ الأمر كان المقصود منه أن يجعل بنو إسرائيل بيوتهم قبالة بعضها بعضا[4].

2- مشروعية اتخاذ القبلة في الصّلاة:

2-1 قبلة المسلمين بين التحديد والتحويل:

كثيرا ما تشترك الشرائع السماوية في أحكام عقائدها وسنن دياناتها، لاسيما إذا ما احتكمت إلى أصول نصوصها قبل أن تحرّف، فهي تنبثق من مشكاة واحدة يتمّم بعضها بعضا، لأنّها في النّهاية جاءت لتؤكّد حقيقة واحدة هي وحدانية الله وأنّه لا معبود سواه، ممّا يعني أنّ معظم الأحكام الشرعية لم تتغيّر من دين إلى دين، إلاّ بما ينصّ عليه النصّ المقدّس نفسُه، وما تشرحه تعاليم النبي أو الرسول، كأن تكون هذه

---

(1) القاموس المحيط: الفيروز آبادي3/ 594

(2) ديوان جرير ص185

(3) ديوان الفرزدق ص222

(4) هذا تفسير سعيد بن جبير لمعنى القبلة في هذه الآية، لكن وجود عبارة (وأقيموا الصّلاة) يرجّح معنى القبلة التي هي مقصد واتّجاه على أن البيوت تكون متقابلة بعضها إزاء بعض؛ ينظر تفسير الطبري15/ 173.

التعاليم في شكل أحاديث فعلية وقولية وتقريرية مثّلت بالنّسبة للمسلمين السنّة النبوية المتكاملة التي تشرح بعضها بعضا، وتزيل كلّ لبس عن نصوص القرآن الكريم بوصفها أصدق وسيلة لشرح غوامضه ومدلولاته، ولم يأت في الذكر الحكيم إشارة صريحة إلى ما كان يتوجّه إليه المسلمون في بداية البعثة المحمديّة، إلاّ أنّ الأحاديث بيّنت أنّ النبي ﷺ وأتباعه ما كان لهم ليخالفوا شرائع من قبلهم في التوجّه إلى بيت المقدس، حيث اقتفوا آثار من قبلهم مدّة من الزّمن؛ فقد روى البراء بن عازب ﷺ[1] (ت71 هـ) قال: (ثم لما قدم رسول الله ﷺ المدينة صلّى نحو بيت المقدس ستة عشر أو سبعة عشر شهرا، وكان يحب أن يُوجّه إلى الكعبة. فأنزل الله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾[2] فوجّه نحو الكعبة)[3]. فنصّ الحديث يبيّن أنّ المسلمين كانوا على سنن من قبلهم في التوجّه إلى بيت المقدس قبلة عبادتهم أثناء الصّلاة، فكان ذلك دليلا على حدود القبلة في أوّل الأمر على أنّها وجهة كلّ مسلم في أيّ مكان، لكنّها تغيّرت لحكمة إلاهية ما اختلف في تفسيرها العلماء، على أنّ الحكمة تقتضي مخالفة النّصارى واليهود أوّلا، كما تقتضي أنّها جاءت موافقة لرغبة في نفس النبيّ ﷺ، ولم يثبت هذا التفسير الأخير لحكمة تحويل القبلة وتغييرها إلاّ ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[4]: فكيف يتمّ تفسير معنى لفظتي (تقلّب) و (ترضى) وكلاهما يشيران إلى رغبة شخص معيّن يحذوه الأمل في تغيير شيء ليس له قبول في نفسه، على ما هو ظاهر من اللّفظ، لكن الحديث وضّح من قبل أنّ التغيير والتحويل كان دون سابق طلب منفذه الدعاء الملحّ، ولمّا كانت الرّغبة محلّها النّفس فلا يعني ذلك أنّ وجوب تحقيقها يكون من ذات الشّخص بالإقرار العلني، لاسيما أنّ الرّغبة من نبيّ وأنّ من علم سرائر نفسه إله يدرك خائنة الأعين وما تخفي الصدور، هذا ما جعل المعنى يتردّد بين دعاء صريح ونيّة كامنة في الصدر ترجمها فعل تقليب الوجه في السّماء، الذي هو في أصله قبلة الدّعاء على ما هو مألوف عند إرادته في العادة، ذكر الرازي في تفسيره لهذه الآية وجوها: (أحدها أنّ النبي ﷺ كان يكره التوجّه إلى بيت المقدس ويحبّ التوجّه إلى الكعبة، إلاّ أنّه ما كان يتكلّم بذلك، فكان يقلّب وجهه في السّماء لهذا المعنى، روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّ النبي ﷺ قال لجبريل ﷺ: (يا جبريل لوددت أنّ ربي صرفني عن قبلة اليهود إلى غيرها، فأنزل الله عزّ وجل: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ

---

(1) هو البراء بن عازب بن الحارث بن عدي، أبو عمارة الخزرجي الأنصاري، قائد، صحابي، من أصحاب الفتوح، أسلم صغيرا، وغزا مع النبي ﷺ خمس عشرة غزوة، ولمّا ولي عثمان الخلافة جعله أميرا على الري بفارس سنة24هـ توفي سنة71هـ ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع 1/ 86، الإصابة: ابن حجر 1/ 142

(2) البقرة144

(3) صحيح البخاري6/ 2648

(4) البقرة144

ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[1]، يعني والله أعلم فثمّ الوجه الذي وجّهكم الله إليه، فقال جبريل عليه السلام للنبي ﷺ: (يا محمد أنا عبد مأمور مثلك، لا أملك شيئا، فسل اللهـ). فسأل النبي ﷺ ربّـه أن يُوجّـه إلى البيـت الحـرام؛ وصعد جبريل عليه السلام إلى السّماء؛ فجعل النبي ﷺ يُديم طرفه إلى السّماء، رجاء أن يأتيه جبريل عليه السلام بما سأل. فأنزل عزّ وجلّ: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَاۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ ﴾إلى قوله: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِي ﴾[2]، ومحمل هذا الرأي سببه ثلاثة أشياء؛ الأوّل: أنّ اليهود كانوا يقولون: إنّـه يخالفنـا ثمّ يتّبع قبلتنا، ولولا نحن لم يدر أين يستقبل، فعند ذلك كره أن يتوجّه إلى قبلتهم، الثـاني: أنّ الكعبـة كانـت قبلة إبراهيم، الثالث: أنّه عليه السلام كان يقدّر أنّ يصير ذلك سببا لاستمالة العـرب ولـدخولهم في الإسـلام[3]، فالمقارنة بين ما جاء في هذا الرأي وما أشرنا إليه سابقا يبيّن محضن الخلاف في أصل التحديد أوّلا والتحويـل ثانيا، هل هو بسبب ذاتي أو أنّه من أحكام الدّين الجديد التي جاءت موافقة لرغبة النبيّ ﷺ ومن شايعه مـن الذين اتّبعوه، وزيادة في حجج الذين قالوا بأنّ تحويل القبلة كان رغبة عبّر عنها دعاءً صريح: ((...) وعلـى هذا يكون السؤال واقعا، وإنّما لم يذكر لأنّ تقلّب الوجه نحو السّماء وهي قبلة الدعاء يشير إليه. ولعلّ ذلك بعد حصول الإذن له بالدّعاء، لما أنّ الأنبياء لا يسألون الله تعالى شيئا من غير أن يأذن لهم فيه...على أنّـه لا مانع من السؤال ابتداء لمصلحة ألهمها ومنفعة دينية فهمها، ولا يتوقّف ذلك على الاستئذان والإذن)[4].

إنّ حمل اللّفظ على ظاهره في الآية أو تأويله لاسيما إذا وُجد ما يعضّده من أحاديـث أمر ممكـن، فالظاهر أنّ النبي ﷺ لم يسأل ذلك بل كان ينتظره فقط، إذ لو وقع السؤال لكن الظاهر ذكره، وفي ذلك دلالة على كمال أدبه عليه السلام، إلاّ أنّ تخريج كلا الرأيين في هذه المسألة ينبني أساسـه علـى معنـى قولـه: ﴿نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ ﴾ فإذا كان تقليب الوجه يعنى تكرارا؛ فهو يدلّ حتما عندهم على الـدّعاء، وإن دلّ فعـل التقليـب على القلّة فهو دون دعاء مباشر، حيث إنّ المراد الرؤية إلى السّماء وانتظار الـوحي المبـشّر بتحويـل القبلـة، وهذا ما أشار إليه النحاة عند معرض تفسيرهم للقرائن اللّفظية التي تحدّد قيمة القلّة والكثرة؛ فهم يـرون أنّ (قد) تصرف المضارع إلى معنى المُضيّ، وجعلوا من ذلك هذه الآية وأمثالها، وشاهدهم في ذلك قول امرئ القيس (من الطويل):

---

(1) البقرة115

(2) ذكر هذا الأثر الشافعي في أحكامه ص45-46 ولم نعثر عليه في كتب الصحاح والسنن والمسانيد.

(3) مفاتيح الغيب: الرازي2/ 94

(4) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السايس1/ 36-37

لَعَمـرِي لَقَـوْمٌ قَـدْ نَـرَى أمـسِ فـيهِم   مَـرَابطَ لِلأمْهَـارِ وَالعَكَـرِ الـدَّثِرْ[1]

فالفعل فعل مضارع والمعنى يحيل على الماضي لأنّ حقيقة فعله قد تمّت من قبل، وهـذا مـا جعـل الزمخشري يرى في قوله تعالى: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ ﴾ أي ربما نرى[2]، ومعناه كثرة الرؤية، كقول عبيد بـن الأبرص الأسدي (ت25 ق. هـ)[3] (من البسيط):

قَـدْ أتْـرُكُ القِـرْنَ مُـصفَرّاً أنامِلُـهُ   كَـأنَّ أثْوَابَـهُ مُجَّـتْ بِفِرْصَـادِ[4]

وشرحه هذا في التحقيق على رأي أبي حيّان الأندلسي متضادّ، لأنه شرح (قد نـرى) بربمـا نـرى، وربّ على مذهب المحققين من النّحويين إنّما تكون لتقليل الشيء في نفسه، أو لتقليل نظيره، ثمّ قال: ومعناه كثرة الرؤية، فهو مضاد لمدلول ربّ على مذهب الجمهور. ثمّ هذا المعنى الذي ادّعـاه وهـو كثـرة الرؤيـة لا يدل عليه اللّفظ، لأنه لم يوضع لمعنى الكثرة، وهذا التركيب أعني تركيب (قد) مع المضارع المراد منه الماضـي ولا غير المضي، وإنّما فهمت الكثرة من متعلّق الرؤية وهو التقلّـب، لأنّ مـن رفـع بـصره إلى الـسّماء مـرّة واحدة لا يقال فيه: قلب بصره في السّماء، وإنّما يقال: قلّب إذا ردّد، فالتكثير إنّما فهم من التقلّب الذي هو مطاوع التقليب، نحو: قطّعته فتقطّع، وكسّرته فتكسّر، وما طاوع التكثير ففيه التكثير[5].

وممّا أشار إليه أبو حيان كذلك أنّ جملة ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ ﴾ متضمنة لحال محذوفة تقديرها (قد نرى تقلّب وجهك في السماء طالبا)[6]، ولماذا لا تكون لفظة الحال (منتظرا) على معنى التقليل الذي تفيـده (قد) إذا ما سبقت الفعل المضارع، لأنّ طالبا تفيد التّكرار ضمنيا، فيمكن أن يخالف التقدير التفسير الـسابق الذي كان ردّا على الزمخشري.

---

(1) ديوانه ص99

(2) الكشاف: الزمخشري1/ 319

(3) هو عبيد بن الأبرص بن عوف بن جشم بن عامر بن مالك بن زهير بن الحارث بن سعد بن ثعلبة بن دودان الأسـدي، من مضر أبو زياد، شاعر من دعاة الجاهلية وحكمائها، المتوفى25ق.هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي1/ 138، والشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 256

(4) ديوانه، تحقيق وشرح: حسين نصّار، ص62، ط1، 1957، مطبعة بابي الحلبي، القاهرة، مصر.

(5) البحر المحيط: أبو حيان2/ 22.

(6) ينظر المصدر نفسة ص22، والدر المصون: ابن السمين الحلبي2/ 160

فإذا كانت كلمة (تقلّب) قد أفرزت هذه المعاني الخلافية بين من حاولوا تأويلها على الوجه الذي تقتضيه، فكذلك كان الشأن بالنّسبة لقوله تعالى: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ﴾ حيث تشير الدّلالة الظاهرة على أنّ القبلة المُستحدثة هي ليست الأولى حتما، فهل ينشأ عن ذلك نسخٌ مطلق لقبلة سابقة ويبيّن وجودها حقيقة دون مشاركة الثانية أثناء التوجّه إليها؟ فبعض أهل العلم يرون بأنّ تحديد القبلة قبل التحوّل عنها كان على الخيار لوجود سابق بتوجّه إلى الجهتين قبل مجيء الإسلام، فالكعبة كانت قبلة إبراهيم عليه السلام ودلّت على أنها مقصد كلّ متعبّد، قال تعالى: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾[1]، فلا وجود للتخصيص بعهد دون آخر، حيث امتدّت حنفيته عليه السلام إلى زمن البعثة المحمديّة، وهناك من كان يتوجّه إلى بيت المقدس كما أشرنا إلى ذلك سابقا، وهو دأب العبّاد في ديانتي النّصارى واليهود، وسار على نهجهم المسلمون في بداية البعثة المحمدية، وقد ورد أثر عنه ﷺ بأنّه كان إذا صلى استقبل الشام وجعل الكعبة بينه وبين الشام[2]، ولا يوجد جهة الشام مكان مقدّس إلاّ بيت المقدس، فجمع ﷺ بين فضيلتين مادام في الأمر سعة، إلى أن تقرّر تحويل القبلة إلى البيت الحرام تخصيصا لشريعة الإسلام ومسايرة لحرمة هذا البيت عند العرب قبل الإسلام وبعده.

2-2 حدود القبلة بين إصابة العين وإصابة الجهة:

قال تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[3]: أجمع الفقهاء على وجوب استقبال القبلة في الصّلاة في الحضر والسّفر، وقد ذهب فريق منهم إلى أنّ الواجب استقبال جهتها لا إصابة عينها لمن لم يشاهدها ومنهم الأحناف[4] والشافعية[5]، واعتمدوا في ذلك على ما تقتضية القواعد النحوية:

---

(1) الحج26

(2) فضائل الصحابة: أبو عبد الله ابن حنبل الشيباني، تحقيق: وصي الله محمد عباس1/ 283، ط1، 1983، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

(3) البقرة150

(4) احكام القرآن: الجصاص1/ 110

(5) احكام القرآن: الشافعي ص48

أمّا وجوب الاستقبال فالدّليل عليه قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ﴾ ﴿فَوَلُّوا﴾ لأنّهما فعلا أمر معناهما اللّغوي هنا (وجّهوا وقبّلوا)[1]، وحيث لم يقيّدا بقرينة تصرفهما عن إطلاقهما فإنّهما يدلاّن على وجوب المأمور بهما وهو التوجّه والاستقبال.

وأمّا استقبال الجهة لا العين لمن لم يعاينها فقد استدلّ عليه بقوله: ﴿شَطْرَ﴾ وله في اللّغة معان، هي:

*البعد؛ قال عبيد الله بن قيس الرقيات (من مجزوء الكامل):

جِيرَانُ سَوْءٍ بَيْنَهُمْ شَطْرَ الزَّمَانِ عَقَارِبُ[2]

أي أنّ العداوة بينهم فرّقت شملهم وباعدت بين الودّ الذي يجمعهم زمنا طويلا.

* النصف؛ قال كثير عزة (من الطويل):

ولو يَسْتطيعُ المُسْلِمُونَ لقَسَّموا لكَ الشَّطْرَ من أعمارِهِمْ غيرَ نُدَّمِ[3]

* جهة؛ قال حسّان بن ثابت (ت54هـ)[4] (من الطويل):

إذا ما أتته مِنْ شَطْرِ جَانِبٍ إلَى جَانبٍ حازَ التُّرَابَ مَهَارِقُهْ[5]

* تلقاء؛ قال لقيط بن يعمر الأيّادي[6] (من البسيط):

---

(1) لسان العرب8/ 829

(2) ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات ص48

(3) ديوان كثير عزّة ص214

(4) هو حسان بن ثابت بن المنذر بن حرام بن زيد مناة بن عدي بن عمرو ابن مالك ابن تيم الله بن ثعلبة بن عمرو الخزرجي الأنصاري، أبو الوليد، المتوفّى سنة54هـ شاعر الرّسول ﷺ، عاش ستين سنة في الجاهلية، ومثلها في الإسلام، اشتهرت مدائحه في الغساسنة، ملوك الحيرة، كان شديد الهجاء، توفي بالمدينة، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع1/ 199، والإصابة: ابن حجر2/ 62.

(5) ديوان حسان بن ثابت، تحقيق: عبد الأمير مهنّا، ص124، ط2، 1994، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(6) هو لقيط بن معمر، من إيّاد، وكانت إيّاد أكثر نزار عددا وأحسنهم وجوها، وأمدّهم وأشدّهم وأمنعهم، وكانوا لَقَاحا لا يؤدّون خراجا، وهم أوّل معدّي خرج من تهامة، فنزلوا السّواد، وكانوا أغاروا على أموال لأنوشروان فأخذوها، فجهّز إليهم الجيوش، فهزموهم مرّة بعد مرّة، ثمّ إنّ إيّادا ارتحلوا حتّى نزلوا الجزيرة، فوجّه إليهم بعد ذلك كسرى ستّين ألفا في السّلاح، وكان لقيط متخلّفا عنهم بالحيرة فكتب إليهم قصائده المشهورة، ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 195، والأغاني: الأصفهاني22/ 365

وقـد أظلّكـم مـن شـطر ثغـركم   هـولٌ لـه ظُلـم تغـشاكم قِطعَـا[1]

فتقارب المعنى الدّلالي بين (الجهة وتلقاء) يكاد يكون تقاربا مطلقا، لأنّ من كان في جهة فهو حتما سيأتي من تلقائها؛ أي ناحيتها.

* نحو، أنشد الأصمعي (من الوافر):

مَـشَيْنا شَـطْرَهم ومَـشَوْا إلينـا   وقُلنـا: اليـومَ مـا تُقْـضَى الحقـوق[2]

أي نحوهم، والمعنى المراد قصدناهم قصدا عند نيّة الاتّجاه إليهم، وقد جمع بيت الشمّاخ بن ضرار (ت22هـ)[3] بين معنيي (الناحية) و(الجهة) في قوله (من الطويل):

وتُقْـسِمُ طـرفَ العـيْنِ شـطراً أمامَهـا   وشـطْراً تـراهُ خَشْيَة السَّوْطِ أخـزَرا[4].

أي أنّ طرفها مشتّت بين ناحية سيرها وجهة السّوط تحذر أن ينال منها، فهذه المعاني التي وردت في شعر العرب تدلّ على ما يحتمله لفظ (شطر) إذا ما وظّف في سياقات مختلفة، حيث إنّه يدلّ تارة على البعد وتارة على نصف الشيء وتارة على الجهة وتارة يأتي بمعنى تلقاء، ويأتي بمعنى نحو تارة أخرى[5]. فتعدّد المعنى اللّغوي هو الذي جعل التباين يظهر بين العلماء في ترجيح معنيين على الأقلّ من خلال قراءتهم للفظ (الشطر) في الآية، حيث رجّح أبو حيّان معنى النّاحية التي تعني القصد، وقال: إنّه ممّا أهمل أكثرُ النّحاة ذكره[6]. أمّا الفرّاء فقد فسّر اللّفظ كونه بمعنى تلقاء[7] الذي هو من متعلّقات الجهة دون القصد المباشر، وممّا يؤيّد رأيه قراءة من قرأ: (تلقاء المسجد الحرام)[8].

---

(1) ديوان لقيط بن يعمر الأيادي: تحقيق: عبد المعيد خان ص33، دط، 1971، دار الأمانة ومؤسسة الرّسالة، بيروت، لبنان.

(2) الأصمعيات ص168

(3) هو الشماخ بن ضرار بن حرملة بن سنان المازني الذبياني الغطفاني، شاعر مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام المتوفي22 هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلاّم الجمحي1/ 132، والشعر والشّعراء: ابن قتيبة1/ 304.

(4) ديوان الشماخ بن ضرار، تحقيق: صلاح الدين الهادي، ص47، دط، 1968، دار المعارف، القاهرة، مصر.

(5) العين: الخليل6/ 233والمقاييس: ابن فارس3/ 186

(6) ينظر البحر المحيط: أبوحيان1/ 428-429، وارتشاف الضرب:أبو حيان ص3/ 1459

(7) معاني القرآن: الفراء1/ 64-65

(8) اللّذان قرءا بهذا الوجه عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب؛ ينظر معجم القراءات: عبد اللّطيف الخطيب1/ 210.

ومؤدّى هذه المعاني واحد[1] نظرا للتقارب الدّلالي، وعلى أيّ معنى منها كان فإنّ (شطر) منصوب على أنّه ظرف غير متصرّف وعامله فعل الأمر، وأنّه مفعول ثان له أو على حذف عامل الجرّ[2].

ويعلل ابن رشد استنباط هذا الحكم بوجه آخر، حيث عدّه قائما على أساس تقدير مضاف محذوف هو (جهة)، أي: فولّوا وجوهكم جهة شطره[3]، ولا يرى السعدي موجبا لهذا التكلّف في تقدير مضاف، طالما أنّ من معاني الشطر (الجهة)، بل يرى فيه محذورا نحويا، وهو إضافة الشيء إلى نفسه[4]، وذلك ممنوع لدى جمهور النّحاة[5].

إذا تقرّر وجوب استقبال القبلة في الصّلاة فإنّ المراد استقبالها بسائر البدن، إلاّ أنّ في التعبير بالوجه بقوله (وجهك) مجاز علاقته الجزئية، حيث ذكر الوجه وأراد جميع البدن، فهو من باب ذكر الجزء وإرادة الجميع.

وقد استدلّ الفقهاء بهذا على وجوب استقبال القبلة بجميع البدن، فلو وجّه وجهه فقط لم تصح صلاته[6].

أمّا حكم المسافر في الاستقبال، فقد استدلّوا عليه بقوله: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ﴾، لأنّ (حيث) ظرف مبهم دالّة على المكان مضافة إلى جملة (خرجت)، وهي مختصّة من بين ظروف المكان بإضافتها إلى الجمل[7].

والزمخشري يقدّر حالا متعلّقا بقوله (خرجت)، أي: ومن أيّ مكان خرجت مسافرا[8]، وإنّما قدّر الحال ب (مُسَافِرًا) لأنّ الخروج من لوازم السّفر، وقد دلّ هذا على أنّ الاستقبال واجب في السّفر كما هو واجب في الإقامة، ولذلك يقول أبو حيّان: (هذا عموم في الأماكن التي يحلّها الإنسان، أي في أيّ موضع كنتم)[9].

---

(1) احكام القرآن: الشافعي ص48

(2) إعراب القرآن: النحاس 1/ 22

(3) بداية المجتهد: ابن رشد 1/ 263

(4) أثر الدّلالة النحوية واللّغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية: عبد القادر السعدي ص242

(5) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: جلال الدين السيوطي2/ 118.

(6) المحلّى: أبو محمّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، 3/ 227، ط1، 1347هـ، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، مصر.

(7) شرح المفصّل : ابن يعيش4/ 91.

(8) الكشاف: الزمخشري 1/ 320

(9) البحر المحيط: أبو حيّان 1/ 429

الواقع أنّ وجوب إصابة عين الكعبة فيه حرج بالغ على المسلمين، واللّه سبحانه وتعالى رفع الحرج عنهم فقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]، فالواجب على المشاهد إصابة العين، والواجب على البعيد إصابة الجهة.

ويؤيّد ذلك اتّفاق الجميع على أنّ الصفّ الطويل خارج الكعبة صلاته صحيحة، مع أنّه أكثر بكثير من عرض البيت، فلو كان الواجب إصابة العين لما صحّت صلاة من لا يصيب عين الكعبة من هؤلاء، ويبدو أنّ الشافعية والحنابلة لما رأوا صعوبة مذهبهم رجعا عنه فقالوا: إنّ فرض المشاهد للكعبة إصابة عينها حسّا، وفرض الغائب عنها إصابة عينها قصدا؛ يعني أن يقصد التوجّه إلى عين الكعبة، وأن يظنّ أنّ صلاته التي يصليها واقعة إلى عينها[2].

فلا يتحدّد بذلك المعنى الأصيل بالنّظر إلى اختيار بعض دلالات اللّفظ دون غيرها؛ لأنّ الفقه مبنيّ على التيسير، فكانت بذلك إصابة الجهة أولى من إصابة العين، والدليل مجيء عبارة ﴿الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ التي لو دلّت على عين الكعبة نفسها لكان ذلك إجحافا في حقّ إطلاقات اللّغة العربية، سواء ما تعلّق بلفظها العام أو الخاصّ، ونصوص القرآن الكريم تؤيّد ذلك؛ فالآية محلّ الدّراسة تقول: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾، فما تعدّد في لفظ الشّطر من معان هو عينه في تركيب الصّفة عند قوله: ﴿الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾، فلا تكون القبلة إلى أيّ مسجد مهما كانت مكانته حتّى وإن كان المسجد الأقصى، فالوصف قيّد مطلقا وحدّده بعينه وهو المسجد الحرام، غير أنّ الوصف لم يحدّ من تعدّد المعاني لورود خلاف أحاديتها، فالمسجد الحرام قد أطلق تارة وأريد منه الكعبة فقط، وتارة أريد به المسجد وحوله معه، وقد يراد به مكّة كلّها، وقد يراد مكّة مع الحرم حولها بكماله. وقد جاءت نصوص الشرع بهذه الإطلاقات الأربعة[3]، فمن الأوّل قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[4] ومن الثاني قول النبي ﷺ: (صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلاّ المسجد الحرام)[5]، وقوله عليه الصّلاة والسّلام: (لا تُشدّ الرّحال إلاّ إلى ثلاثة مساجد)[6]. وأمّا الثالث: وهو مكّة فقال المفسّرون هو المراد في قوله تعالى:

---

(1) الحج78

(2) ينظر الجامع لأحكام القرآن: القرطبي1/ 160وأحكام القرآن: ابن العربي1/ 64-65، وتفسير آيات الأحكام: القصبي محمود الزلط1/ 268-269

(3) تفسير آيات الأحكام: السايس1/ 38

(4) البقرة144

(5) ينظر صحيح البخاري 1/ 398 و صحيح مسلم 2/ 2012

(6) صحيح مسلم 2/ 1014

﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا ٱلَّذِي بَٰرَكۡنَا حَوۡلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنۡ ءَايَٰتِنَآۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾[1] وكان الإسراء من دور مكّة. وقول اللّه تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمۡ يَكُنۡ أَهۡلُهُۥ حَاضِرِي ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾[2]، والإطلاق الرّابع دليل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡمُشۡرِكُونَ نَجَسٞ فَلَا يَقۡرَبُواْ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ بَعۡدَ عَامِهِمۡ هَٰذَاۚ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ عَيۡلَةٗ فَسَوۡفَ يُغۡنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦٓ إِن شَآءَۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[3]، فلمّا تعدّدت الإطلاقات وتنوّعت معانيها في كلّ من لفظتي ﴿شَطۡرَ﴾ و ﴿ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ﴾ عاد أثر العموم في كليهما على عود الضمير في قوله: (شطرهـ)؛ فهناك من يرى أنّ الهاء تعود على الشطر نفسه على أنّه العين المتوّجه إليها بذاتها[4]، ومنهم من يرى أنّ المتجه إليه (المسجد الحرام) لإحالة الضمير عليه بالقرينة[5]، على أنّ هذه الإحالة لا تخصّص عين الكعبة بذاتها وإنّما الجهة كما أشرنا إلى خلفية ذلك عند الفقهاء، لمن رأى أن التيسير قاعدة تضمن عدم تحرّي العين (الكعبة)، لاسيما لمن لا يرونها أي أنّها تقع خارج مرمى بصرهم، وقد ارتطبت هذه المسألة النحوية التي تغيّرت فيها الآراء بحسب ما اقتضته عودة الضمير بمسألة فقهية أخرى؛ وهي حكم صلاة الفرض داخل الكعبة أو فوقها؛ أمّا جمهور الفقهاء فقد أجازوا صلاة الفرض داخل الكعبة[6] ودليلهم في ذلك ظاهر قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ جَعَلۡنَا ٱلۡبَيۡتَ مَثَابَةٗ لِّلنَّاسِ وَأَمۡنٗا وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلّٗىۖ وَعَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيۡتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلۡعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾[7]، وخالف المالكية فقالوا لا تجوز صلاة الفرض داخل الكعبة، وإن صلّى أعاد صلاته[8]، ودليلهم أنّ الله سبحانه وتعالى عيّن الجهة بقوله: ﴿فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥ﴾، وأنّ الرّسول ﷺ عيّنها بعد أن خرج من الكعبة بقوله: (هذه

(1) الإسراء1
(2) البقرة196
(3) التوبة28
(4) ينظر معاني القرآن: علي بن حمزة الكسائي، جمع وتقديم: عيسى شحاته عيسى، ص81، دط، 1998، دار قباء، القاهرة، مصر.
(5) ينظر التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور2/ 30 ومرجع الضمير في القرآن الكريم: محمد حسنين صبرة، ص 99، دط، 200، دار غريب، القاهرة، مصر.
(6) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي1/ 160!
(7) البقرة125
(8) الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي1/ 762-763

القبلة)[1] ولو كان الفرض يصحّ لما أشار إليها بالتحديد[2]، فعدم تساوي الوجهة داخلها وخارجها فرض تخصيص خارجها بالتعيين، فالذي يصلّي داخل الكعبة ولو على سبيل الافتراض فقط لا بدّ أن تشتمله ولا يقع قبالتها في أيّ اتّجاه أراده منها، إلاّ أن يكون من دخلها قد حاز كلّ اتّجاه بأيّ صورة، لأنها المقصد في الأصل، أمّا الذي يصلّي خارجها فحتما سيتّجه صوبها حتما.

وقريب من هذه المسألة نظيرتها الأخرى التي تفرّعت عن المسألة النّحوية وكانت صنوا للأولى، وهي مسألة الصلاّة فوق ظهر الكعبة، ولا نعني هنا استباحة حرمتها واستفالها بأن يكون من فوقها أعلى منها، بل نعني حكم تحديد الاتّجاه إذا ما صلّى فوقها افتراضا؛ فقد ذهب الجمهور إلى عدم صحّة الصّلاة فوق ظهر الكعبة لأنّ المستعلي عليها لا يستقبل منها شيئا[3]، في حين ذهب الحنفيّة إل أنّ الصّلاة تصحّ فوق ظهر الكعبة، لأنّ القبلة هي الجهة من قرار الأرض إلى عنان السّماء[4].

3-2 ما احتملت فيه الآية التخيير في التوجّه إلى القبلة:

قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[5]: يحيل نصّ الآية على عموم مطلق يكاد ينفي كلّ جهة مخصوصة بعينها سواء كانت الكعبة أم بيت المقدس، لأنّ ألفاظ الآية تقرّر بأنّ الوجهة المقصودة في كلّ مكان، لوجوده سبحانه وتعالى في المشرق والمغرب وفي أيّ وجهة يريدها المتعبّد إذا ما قصده فعلا بالعبادة أو قولا بالدّعاء، أي أنّ القصد في النّهاية ليس المكان المعيّن ولو كان الكعبةَ، بل المقصود التوجّه إليه سبحانه وتعالى بالفعل والقول، وهذا المعنى العام في الدّلالة على الاختيار المطلق عند قراءة نصّ الآية يفود حتما إلى تحكيم قرائن من النصّ أو من خارجه، ولا وجود لقيد إلاّ بمعرفة أسباب نزول هذه الآية، أو أنّها نصّ منسوخ بغيره، فالذين احتكموا إلى أسباب النّزول لم يكن لهم رأي راجح له من القوّة ما يفصل في خلافهم[6]، وكذلك كان الشأن بالنّسبة لقضية نسخ هذه الآية؛

---

(1) تمام نصّ الحديث أن النبي ﷺ دخل البيت ودعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة؛ ينظر صحيح البخاري1/ 155 وصحيح مسلم2/ 968.

(2) تفسير آيات الأحكام: القصبي محمود زلط1/ 270-271

(3) تفسير آيات الأحكام: القصبي محمود زلط1/ 271

(4) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع:أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي1/ 115، ط2، 1974، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(5) البقرة115

(6) ينظر أسباب نزول هذه الآية: العجاب في بيان الأسباب: أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي، تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس ص 365-397، ط1، 1997، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية.

فالعلماء على تباين من حيث كونها منسوخة بآية البقرة (144) التي سبق تحليلها والتي حدّدت القبلة بدقّة، أو أنّ هذه الآية لها منحى جديد في رفع الحرج عن من انتوى استقبال القبلة ولم يتبيّن وجهتها[1]، لأنّ ذكر المشرق والمغرب بوصفهما مجالين واسعين يسعان غيرهما يكون من باب عدم التضييق، وهذا مفهوم لا يتّضح إلاّ بظاهر لفظيهما؛ أي المشرق والمغرب، أمّا إذا ارتبطا بقوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا﴾ فحينئذ تتّسع الدائرة ولا تشمل مشرقا ومغربا فقط، فلماذا إذا لم يأت في الآية ذكر غيرهما من الاتجاهات؛ أي الشمال والجنوب، فتكون رباعية الاتجاه مع مراعاة الفوقية والتحتية تناسب تماما الوجهة الواسعة غير المحدودة في قوله ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا﴾، وليكن هذا الاحتمال في المعنى مبنيّا افتراضا على من التبس عليه وجود القبلة لسبب ما، (فالتنصيص على ذكر المشرق والمغرب دون غيرهما لوجهين؛ أحدهما: لشرفهما حيث جُعلا للّه تعالى، والثاني: أن يكون من حذف المعطوف للعلم، أي لله المشرق والمغرب وما بينهما، كقوله: ﴿تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾[2] أي والبرد، وكقول امرئ القيس (من الطويل):

كأنّ الحصى من خَلْفِها وأمامِهَا إذا نَجَلَتْه رِجْلُها خَذْفُ أعْسَرَا[3]

أي رجلها ويدها. وفي المشرق والمغرب قولان: أحدهما أنّهما اسما مكان الشّروق والغروب. والثاني: أنّهما اسما مصدر، أي الإشراق والإغراب، والمعنى: للّه تولّي إشراق الشّمس من مشرقها وإغرابها من مغربها، وهذا يُبعدُه قوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا﴾، وأفرد المشرق والمغرب، إذ المراد ناحيتاهما أو لأنهما مصدران، وجاء المشارق والمغارب باعتبار وقوعهما في كلّ يوم، والمشرقان والمغربان باعتبار مشرق الشتاء والصّيف ومغربيهما)[4].

وهذا التخصيص هو الذي احترز به محمد الطاهر بن عاشور حين قال: (فالمراد من المشرق والمغرب في الآية تعميم جهات الأرض، لأنّها تنقسم بالنّسبة إلى مسير الشمس قسمين: قسم يبتدئ من حيث تطلع الشمس، وقسم ينتهي من حيث تغرب، وهو تقسيم اعتباري كان مشهورا عند المتقدّمين، لأنّه المبني على المشاهدة مناسب لجميع النّاس، والتّقسيم الذاتي للأرض هو تقسيمها إلى شمالي وجنوبي، لأنّه

---

(1) نواسخ القرآن: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن أحمد بن الجوزي، ص47-53، ط1، 1405، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(2) النحل81

(3) ديوان امرئ القيس ص91

(4) الدّر المصون في علوم الكتاب المكنون: السمين الحلبي2/ 80-81

تقسيم ينبني على اختلاف آثار الحركة الأرضية)[1]. فعلى هذا يكون إطلاق المشرق والمغرب في الآية دليلا على ما عُرف عند العرب من أنّهما يشيران بلفظيهما إلى عموم كلّ اتّجاه[2]، ولا يعني ذلك عدم تحديد القبلة، بل إنّ الذين افترضوا أنّها آية منسوخة بما قبلها وجدوا لها تخريجا فقهيا؛ حيث جعلوها ملجأ يسر لمن لم يستطع تحديد القبلة في السّفر، أو إذا غُمّ عليه في يوم لم يتّضح له فيه مكان شروق الشّمس، وهناك من رأى أنّ عموم اللّفظين يحيل على إمكانية استقبال الكعبة ذات الاتّجاهات الأربعة بحكم شكلها المربّع، فوجوهها الأربع تصلح أن تكون قبلة لمن اتّجه إليها من كلّ مكان، أماّ قوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ﴾ فلفظ الفعل كذلك ليس على إطلاقه، فهو محتمل لدلالة أخرى تقتضي عدم الأخذ بظاهر هذا النّص وإنّما المقصود من ذكر المشرق والمغرب إنّما هو على جهة التّحديد وتحرّي القبلة قدر المستطاع عند التباسها، فهما معلمان لمن أراد أن ينشد اتّجاهها، فالفعل (ولّى) من ألفاظ الأضداد لأنه يعني (استقبل واستدبر)[3]، فإذا كان بمعنى (استقبل) فالمراد تحديد القبلة مطلقا؛ أي أن يقصد المتّجه وجه اللّه عند أداء عبادة الصّلاة فيتحقّق له بذلك مفهوم الاستقبال، فالمشرق أو المغرب ليس غاية للمتعبّد في حدّ ذاتهما؛ فمنزلتهما منزلة الوسائل وليست منزلة المقاصد والغايات[4]، قال تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾[5]، أمّا إذا كان بمعنى (أدبر) فهو حتما يخصّص معنى الشروق والغروب ويحصرهما في اتّجاه معلوم يحصل بأحدهما تحديد القبلة بعينها، فالأوّل منهما أي (المشرق) محلّ وجود الكعبة، فمن كان متّجها إلى المشرق فهو حتما مستدبرا المغرب.

4-2 تعدّد القبلة بتعدّد الشرائع السماوية:

قال تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ أَيْنَ مَا تَكُونُواْ يَأْتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[6]: إن كانت الآيات السّابقة قد تحدّثت عن قبلة بعينها أو وجهة يمكن أن تحتملها، فإنّ هذه الآية أشارت في ظاهر لفظها إلى تعدّد الوجهة عند العبادة، فليست ثمّة إشارة صريحة تومئ إلى قبلة أو قبلتين أو

---

(1) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور1/ 664

(2) وهناك وجه آخر صريح الدّلالة على أنّ ذكر المشرق والمغرب بعينهما دون غيرهما لكونها محلاً قبلتين قبلة المسلمين وقبلة النّصاري في المشرق وقبلة اليهود في المغرب، ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي1/ 338.

(3) ثلاثة كتب في الأضداد للأصمعي والسجستاني وابن السكّيت: نشرها: اوغست هفنر، ص144، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(4) مفاتيح الغيب: الرازي2/ 212

(5) البقرة177

(6) البقرة148

ثلاث، بل دلّ اللّفظ على كثرة، وهذا ما يعني أنّ كلّ نبيّ خُصّ بقبلة تكون علما على شريعته ووجهة مقصده عند العبادة، أو أنّ الأمم اختارت لنفسها ما تتوجّه إليه خلاف ما اختاره غيرُها، ومنه جاء مصطلح (القبيلة) التي لها وجهة واحدة في الرأي تجتمع عليه، قال النابغة الشيباني (من البسيط):

تـرى تهاويلَـهُ مـن نحـوِ قبْلتنـا يلـوحُ فيـهِ مـن الألـوانِ تفويـفُ[1]

وقد وردت الوجهة في كلام العرب بمعنى القبلة؛ قال الخليل: (والوِجْهةُ: القِبْلة وشبهُها في كلّ شيءٍ استقبلْتَه وأخَذْتَ فيه توجهوًا إليك، يعني: ولّوا وُجُوهَهم إليك)[2]، واستعمالهم للفظ الوجهة يدلّ على التعدّد عند اختيار اتّجاه ما مغاير لما اختاره غيره؛ قال كثير عزة (من الطويل):

فـشاقُوكَ لَمّـا وَجَّهُـوا كُـلَّ وِجْهَـةٍ سِـرَاعاً وَخَلَّـوا عَـنْ مَنَـازِلَ بَلْقَـعِ[3]

فمن انشقّ عن غيره فهو حتما سيخالفه الوجهة، وما يدلّ على تطابق المعنيين بلفظين مختلفين (الوجهة والقبلة) كما عليه نصّ الآية قول عمر بن أبي ربيعة (من الطويل):

أرَائِحَـةٌ حُجَّـاجُ عُـذْرَةَ وِجْهَـةً وَلَمّـا يَـرُحْ في القَـوْمِ جَعْـدُ بْـنُ مِهْجَـعِ[4]

فالقوم توجّهوا إلى البيت الحرام حاجّين إليه ولم يكن فيهم خصيم عمر بن أبي ربيعة الذي هجاه بهذه الأبيات، وعلى هذا يكون لفظ (الوجهة) في الآية متعدّد على أنّه قبلة كلّ أمّة اختارت ما عليه شرعتها، لاسيما بعد تحويل قبلة المسلمين من بيت المقدس إلى البيت الحرام الذي خصّت به شريعة الإسلام، قال الطبرسي: (قوله ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ ﴾فيه أقوال: أحدها أنّ معناه لكلّ أهل ملّة من اليهود والنّصارى قبلة، وثانيها أنّ لكلّ نبيَ وصاحب ملّة وجهة، أي طريقة وهي الإسلام وإن اختلفت الأحكام، كقوله تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[5]، يعني شرائع الأنبياء، وثالثها: أنّ لكلّ من المسلمين وأهل الكتاب قبلة،

---

(1) ديوان النابغة الشيباني ص109

(2) العين: الخليل بن احمد الفراهيدي4/ 66.

(3) ديوان كثير عزّة ص119

(4) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص249

(5) المائدة48

يعني صلاتهم إلى بيت المقدس وصلاتهم إلى الكعبة، ورابعها: أنّ لكلّ قوم من المسلمين وجهة، من كان منهم وراء الكعبة أو قدّامها أو عن يمينها أو عن شمالها)[1]. وهذه الوجوه التي احتملها النصّ من خلال تخريج المفسّرين لدلالتها لا تعدو أن تكون دليلا آخر على أنّ لفظ (الوجهة) إن كان يدلّ على القبلة نهو متعدّد، أي قبلات مختلفة لديانات متباينة، وإن كان غير ذلك فهو يدلّ على المنهج والطريقة والشريعة.

3 تحويل القبلة وأثره في اختبار المعتقد:

لم يثبت دليل قاطع على أنّ النبيّ ﷺ قد اختار تحويل القبلة بمحض إرادته، وإنّما كان ذلك مسايرة لما رغب فيه، فوافق قدرا كان في الأزل، ممّا يعني أنّ القبلة الجديدة حُدّدت لتكون وجهة لمن اعتنقوا الإسلام بوصفه شريعة ختمت ما قبلها، وأتت على نسخ الشرائع المغايرة لها، لأنّ تلك الشرائع خالفت المعتقد الصّحيح، وهو حقيقة العبادة لله؛ أي أن يتوجّه المرء بخالص أعماله إلى وجه ربّه دون سواه، ولو اتّخذ وسائل تعينه على ذلك، فهي ليست الشريك وإنّما السبب لا أكثر ولا أقل، وهذا المنحى في المعتقد هو الذي انحرف بسببه أناس عند تحويل القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام؛ فمنهم من اعتقد أنّ المخصوص هو البيت نفسه بعينه، على أنّه شيء محسوس وليس وجه الله بوصفه مقصد النيّة والفعل في العبادة، فتباينت حينئذ الأراء في فهم بعض نصوص القرآن التي أشارت إلى الجهة المقصودة بعينها، وهو البيت الحرام أو بيت المقدس.

3-1 دلالة اللّفظ على غير مُعيّن:

قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَاۚ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُۚ يَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ﴾[2]، فمن هو السّفيه الذي لم يدرك الحكمة من تحويل القبلة مهما كانت صفتُه؛ جاهلا أو منحرفا أو غير هذه الأحوال التي دلّ عليها لفظ (السّفيه) في لغة العرب؛ حيث ورد بعدّة معان أهمّها:

السفه نقيض الحلم؛ قال زهير بن أبي سُلمى (ت 13 ق هـ)[3](من الطويل):

وإنّ سَفَاهَ الشّيْخِ لا حِلْمَ بَعْدَهُ ... وإنّ الفتى بَعدَ السّفاهةِ يَحْلُمِ[4]

---

(1) مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي1/ 296

(2) البقرة142

(3) هو زهير بن أبي سلمى بن ربيعة بن رياح المزني من مضر، حكيم الشعراء في الجاهلية المتوفى13 ق هـ، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلاّم الجمحي1/ 63، والشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 137.

(4) ديوان زهير بن أبي سُلمى، تحقيق: أحمد طلعة، ص74، ط2، 1970، دار القاموس الحديث، بيروت، لبنان.

السفه يعني الحركة قال ذو الرمّة (من الطويل):

جَــرَيْنَ كمــا اهتَــزَّتْ رِمَــاحٌ تَـسَفَّهَتْ أعَالِيَهَـــا مَـــرُّ الريـــاحِ النّوَاسِـــمِ[1]

السفه يعني الطيش؛ قال النابغة الذبياني (من البسيط):

إحْــدى بَلِــيٍّ، ومــا هــامَ الفُــؤادُ بهــا، إلاّ الـــسّفاهَ، وإلاّ ذِكْـــرَةً حُلُمَـــا[2]

السّفه يعني الخفة؛ قال ذو الرّمة (من الطويل):

وأبــيض موشــيّ القمــيص نــصبتُه علــى جنــب مِقْــلاتٍ سَــفيهٍ جَــديلُهَا[3]

السفه يعني حمل الغير على الخطأ؛ قال النابغة الذبياني (من البسيط):

إنّ الحُمــولَ الــتي راحــتْ مُهَجِّــرَةً، يَتْـبَعنَ كــلّ سَــفيهِ الــرّأيِ، مِغيــارِ[4]

السّفه يدلُّ على خفّة وسخافة؛ قال كعب بن زهير (من المتقارب):

فَلَمّـــا رأيـــتُ بـــأنّ البُكَـــاءَ سَــفَاهٌ لَــدَى دِمَــنٍ قَــدْ بَلِينَــا[5]

السّفه يعني الجَهْلُ؛ قال الشافعي (من الطويل):

يُخَـــاطِبني الـــسَّفيهُ بِكُـــلِّ قُـــبْحٍ فـــأكْرَهُ أنْ أكُـــونَ لَـــهُ مُجيبَـــا

---

(1) ديوان ذي الرّمة ص754
(2) ديوان النابغة الذبياني ص101
(3) ديوان ذي الرّمة ص922
(4) ديوان النابغة الذبياني ص48
(5) ديوان كعب بن زهير ص90

يَزِيــــدُ سَــــفَاهَةً فَأَزِيـــــدُ حِلْمــــاً كَعُـــــودٍ زَادَهُ الإِحْـــــرَاقُ طِيبَــــا[1]

فما تضمّنته المعاجم اللّغوية من معان لهذا اللّفظ[2] لم تشر صراحة إلى معتقد كاليهودية مثلا، والتي أشار إليها بعض المفسرين الذين اختلفوا فيمن خُصّ بالوصف به بناء على بعض المعاني التي أشرنا إليها آنفا:

رأى بعض المفسّرين أنّ المقصود بالسفهاء في هذه الآية هم اليهود؛ وذلك لأنهم كانوا يتأسّون بموافقة الرسول ﷺ لهم في القبلة، وكانوا يظنون أنّ موافقته لهم في القبلة ربّما تدعوه إلى أن يصير موافقا لهم بالكليّة، فلمّا تحوّل عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واغتمّوا وقالوا: قد عاد إلى طريقة آبائه، واشتاق إلى دينه، ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا أنّه الرّسول المنتظر المبشّر به في التّوراة، فقالوا ما حكى الله عنهم في هذه الآية.

ورأى بعضهم أنّ المقصود بالسّفهاء مشركو العرب، وذلك لأنّه عليه الصّلاة والسّلام كان متوجّها إلى بيت المقدس حين كان بمكّة، والمشركون كانوا يتأذون منه بسبب ذلك، فلمّا جاء إلى المدينة وتحوّل إلى الكعبة قالوا : أبى إلاّ الرّجوع إلى موافقتنا ولو ثبت عليه لكان أولى به.

في حين رأى فريق آخر أنّ المقصود بالسّفهاء المنافقون، وهؤلاء إنّما ذكروا ذلك استهزاء من حيث لا تتميّز بعض الجهات عن بعض بخاصيّة معقولة تقتضي تحويل القبلة إليها، فكان هذا التحويل مجرّد عبث وعمل بالرأي والشهوة، وإنّما حملنا لفظ السّفهاء على المنافقين لأنّ هذا الاسم مختصّ بهم؛ قال تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾[3].

وهناك فريق رابع خالف برأيه من سبقوه وأتى بمعنى إضافي للفظ السّفهاء في الآية؛حيث رأى بأنّه يدخل فيه الكلّ، لأنّ لفظ السفهاء لفظ عموم دخل فيه الألف واللاّم و يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾[4]، فوجب أن يتناول الكلّ[5]، والمقصود بالكلّ هنا كلّ من عادى الشريعة لهوى في نفسه؛ أي أنّ عقله لم يجد مسوّغا لحكم ما

---

(1) ديوان الشافعي (محمد بن إدريس)، تحقيق: إميل بديع يعقوب، ص78، ط1، 1991، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(2) ينظر معاني لفظ (سفيه) في؛ المقاييس في اللّغة: ابن فارس 3/ 79 والصّحاح: الجوهري5/ 1788ولسان العرب: ابن منظور7/ 1074.

(3) البقرة13

(4) البقرة130

(5) ينظر الكشاف: الزمخشري 1/ 317 ومفاتيح الغيب: الرازي2/ 79-80.

ارتضاه الشارع الحكيم، كتحويل القبلة التي لم يكن المقصود منها تحديد بيت دون آخر، وإنّما القصد بذل خالص النيّة للخالق سبحانه وتعالى، حتّى ولو لم تكن هناك وجهة حسيّة يراها المتعبّد ويشعر نحوها بالتقديس.

2-3 دلالة عود الضمير وأثرها في تحديد المعنى:

قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾[1]: توشّحت الألفاظ في هذه الآية بمعان تتنوّع بحسب دلالة مقتضاها في السياق الذي فهمه بعض المفسّرين ولم يفهمه غيرهم، بداية من الفعل (جعل) وأكثر منه الضميرُ المتصل الذي يشير إلى القبلة، لكن أيّ قبلة من القبلتين عناها سبحانه وتعالى في هذه الآية، إذا لم يكن لها أي الآية حيّز ترتيب يضبط سبب نزولها مقارنة مع الآيات التي سبقت، أمّا قوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا﴾ يشير فيه لفظ (جعل) إلى عدّة معان يمكن أن يحتملها السياق، لكن ليست هي التي جمعتها المعاجم اللّغوية التي أطلقت العنان لمعاني هذا اللّفظ حتّى تعدّدت وكثرت، ويمكن أن تزيد على ما سنشير إليها، فمعنى (جعل) في المعاجم العربية تخرج إلى المعاني الآتية:

جعل بمعنى صنع، ومنه قول الفرزدق (من الطويل):

جَعَلْتُ لَهَا بَابَيْنِ بَابَ مُجَاشِعٍ ... وَبَاباً لُجَيْمِيّاً عَزِيزاً مَرَاوِمُهْ
وَمَا فِيهِمَا إلاّ سَيُصْبِحُ جَارُهُ ... تَطَلَّعُ في جَوِّ السَّمَاءِ سَلالِمُهْ[2]

جعل بمعنى صيّر وسمّى؛ ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِىَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا﴾[3]، وأكثر ما يتشرّب الفعل (جعل) معناه الملازم له وهو (صيّر) في هذا النّص وغيره، فهو يعني:

جعل بمعنى وضع؛ قال الأعشى (من الطويل):

وَمَا جَعَلَ الرَّحْمَنُ بَيْتَكَ في العُلَى ... بِأجْيَادِ غَرْبِيِّ الصَّفَا وَالْمُحَرَّمِ[4]

---

(1) البقرة143

(2) ديوان الفرزدق ص235

(3) مريم30

(4) ديوان الأعشى ص180

جعل بمعنى عمل؛ ومنه قول كثير عزة (من الطويل):

وَسَعَى إلَيَّ بِصَرْمِ عَزَّةَ نِسْوَةٌ ... جَعَلَ المَلِيكُ خُدُودَهُنَّ نِعَالَهَا[1]

جعل بمعنى ظنّ؛ يقول الطرمّاح (من الوافر):

وتَزْعُمُ أنّهُمْ أشْرَافُ بَكْرٍ ... ومَنْ جَعَلَ القَوادِمَ كَالخَوَافِي[2]

جعل بمعنى أخذ، قال أعشى قيس (من الكامل):

لَسْنَا كَمَنْ جَعَلَتْ إيَادُ دارَهَا ... تَكْرِيتَ تَمْنَعُ حَبَّهَا أنْ يُحْصَدَا[3]

اي اتخذت.

جعل بمعنى هيأ؛ ومنه قول جميل بن معمر (ت82 هـ)[4] (من الطويل):

لقد جعلَ الليلُ القصيرُ لنا بكم، ... عليّ، لروعاتِ الهوى، يَتَطاوَلُ[5]

جعل بمعنى خلق؛ قال أمية بن أبي الصلت (ت5هـ)[6] (من الخفيف):

جعل الله جيده من نحاس ... إذا رآه زولاً من الأزوال[7]

---

(1) ديوان كثير عزة ص153

(2) ديوان الطرمّاح ص195

(3) ديوان أعشى قيس ص154

(4) هو جميل بن عبد الله بن معمر العذري القضاعي، أبو عمرو، شاعر من عشاق العرب، وهو من شعراء الطبقة السادسة، المتوفى82هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلاّم الجمحي2/ 669، والشعر والشعراء: ابن قتيبة ص425.

(5) ديوان جميل بن معمر، تحقيق: إميل بديع يعقوب، ص82، ط1، 1992، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(6) هو أمية بن أبي الصلت بن أبي ربيعة بن عوف الثقفي، وهو من المخضرمين، المتوفى5 هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي1/ 262. والشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 450.

(7) ديوان أمية بن أبي الصلت، جمع: بشير يموت، ص62، ط1، 1934م، بيروت، لبنان

جعل بمعنى بيّن؛ ومنه قال تعالى: ﴿جَعَلْنَهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1].

جعل بمعنى بدّل؛ قال أمية بن أبي الصلت (من الخفيف):

أرســــل الله عنــــد ذاك عــــذاباً   جعـــل الأرض ســـفلها أعلاهـــا[2]

جعل بمعنى رأى؛ قال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ﴾[3].

جعل بمعنى شرع؛ كقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[4]، أي ما شرعها ولا جعلها دينا، وكقولنا: جَعَلَ الله الصلواتِ المَفْروضاتِ خَمْساً[5]. واحتمال ورود هذه المعاني وغيرها[6] في النثر أيسر من الشّعر لغياب قرائن أوضح تحدّد القصد ممّا أراده الشّاعر فعلا.

أمّا نصّ الآية فلا يكاد يبتعد عن معنيين واضحين في الظاهر، وهما: التصيير والتشريع؛ فقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا﴾ أي وما صيّرنا القبلة التي كنت عليها إلى قبلة أخرى، فالتصيير هنا بمعنى التغيير نظرا لوجود حركية التضمين بين الأفعال، وهناك من رأى أنّ (جعل) هنا بمعنى شرع لينفي بذلك حقيقة أنّ آية تشريع القبلة لم تكن باختيار النبي ﷺ، وإنّما كانت وحيا من اللّه عن سابق علم من لدنه، ولكلّ معنى مقصد في الدّلالة على مرجعية الضمير فيما بعد، لأنّ قوله: ﴿الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا﴾ يحتمل أن يعود الضمير على إحدى القبلتين؛ إمّا البيت الحرام وإمّا بيت المقدس، قال محمد الطاهر بن عاشور: (والجَعْلُ هنا جعل التشريع، بدليل أنّ مفعوله من شؤون التعبّد لا من شؤون الخلق وهو لفظ القبلة،

---

(1) الزخرف3

(2) ديوان أمية بن ابي الصلت ص87

(3) الأنعام100

(4) المائدة103

(5) ينظر هذه المعاني العين: الخليل1/ 229و مختار الصحاح:محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، إعداد وتقديم: محمّد حلاّق، ص74، ط1، 1999، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.واللسان: ابن منظور6/ 221 والقاموس المحيط: الفيروز آبادي3/ 476

(6) ومن المعاني التي يفيدها لفظ (جعل) وتعذّر علينا الحصول على شاهد يقف دليلا على ورودها في كلام العرب شعرا ونثرا (أقبل ونسب اي نسبه إلى أهل عشيرة ما).

ولذلك فَفِعْلُ جَعَلَ هنا متعدّ إلى مفعول واحد لأنه بمعنى شرعنا، فهذه الآيات نزلت بعد الأمر بالتوجّه إلى الكعبة، فيكون المراد بيت المقدس، وعدل عن تعريف المسند باسمه إلى الموصول لمحاكاة كلام المردود عليهم حين قالوا: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَا﴾ الإيماء إلى تعليل الحكمة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾، أي ما جعلنا تلك قبلةً مع إرادة نسخها فألزمناكَها زمنًا إلاّ لنعلم)[1].

والضمير في شبه الجملة يمكن أن يحتمل معنى آخر يرجع إليه بحسب قوّة الفعل (جعل)؛ حيث تكون شبه الجملة مفعولا ثانيا له، لكي يدلّ على أنّ حقيقة تبديل القبلة كان أوّل ما كان فتنة للذين اعتقدوا أنّ توجّه النبيّ ﷺ إلى الكعبة كان في الأصل مسايرة لعبادتهم ولغرض تأليف قلوبهم، وهم الذين كانوا يعبدون أصناما منصوبة بجوار البيت الحرام، فلمّا انصرف ﷺ إلى بيت المقدس لّما حلّ بالمدينة كان لهم أشدّ بلاء، ووقع عليهم الخبرُ كالصّاعقة التي أذهلت عقولهم، فأيقنوا حينئذ أنّه ﷺ يماري كلّ قبيلة بما تعتقد، فهو قد تخلّى عن قبلة العرب القديمة لأنه جاور اليهود في المدينة، فأحدث ذلك التغيير في وجهته من قبلتهم إلى قبلة اليهود أثرا في أنفسهم، وفُتنوا فيما اعتنقوا من دين جديد أرادوه لأنفسهم رغبة في عدم مخالفة من ارتضى قبلتهم للعبادة أوّل مرّة[2]، ولكي يكشف سبحانه زيف اعتقادهم ونفاقهم غيّر وجهة القبلة مرّة أولى ليُمحّص المنافقين من العرب، ثمّ غيّرها ثانيا ليختبر أولئك الذين اعتنقوا الدّين الإسلامي من اليهود الذين ظنّوا أنّ دين محمّد ﷺ قد وافق شريعتهم، فكان بذلك هذا الاختبار بمثابة غربلة للطرفين حتّى إذا عاد النبيّ ﷺ إلى الكعبة في وجهته عند العبادة لم يبق معه إلاّ الذين أرادوا وجه اللّه خالصا عند تعبّدهم، حتّى ولو لم يكن ثمّة معلم محسوس بعينه يُتوجّه إليه، فتمام هذا النّص يؤكّد هذه الحقيقة حينما قال تعالى ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[3]؛ فالشافعي يرى أنّ الآية تشير إلى ضمان لحقّ أولئك الذين اتّجهوا بعبادتهم إلى بيت المقدس وماتوا وهم على تلك القبلة[4]، فالله سبحانه وتعالى ما كان ليغمطهم حقّهم وجاهدتهم في الصّبر على التوجّه إلى بيت المقدس زمن توجّههم أحياء، لأنهم بذلك قصدوا وجهه ولم يبتغوا بفعلهم ولا نيّاتهم حقيقة البيت نفسه، فقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾، فالإيمان هنا عند بعض الفقهاء مقصود به الصّلاة عينها، فكيف فُهم هذا المعنى ولم يعمّم على إطلاقه في أن يكون الإيمان هو التّصديق بحقيقة التّشريع نفسه المتضمّن للصّلاة المتوجّه بها إلى بيت المقدس، فتكون الصّلاة خصوصا من عموم ولا يكون العكس ، بأن يكون الإيمان هو الخصوص الذي أُخذ من عموم الصّلاة؟ إلاّ إذا التفت

(1) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور223

(2) مفاتيح الغيب: الرازي2/ 89

(3) البقرة143

(4) احكام القرآن: الشافعي47

الفقهاء إلى المعنى اللّغوي الذي نفذوا من خلاله إلى معنى الصّلاة، مع ربط كلّ ذلك بسوابق الآية ولواحقها؛جاء في القاموس المحيط: (والإيمانُ: الثّقَةُ وإظْهارُ الخُضوعِ وقَبولُ الشَّريعَة)[1] فهذا المعنى اللّغوي الذي هو في حقيقته معنى شرعيا أتى موافقا لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾[2]، فالأمانة هنا مجموع الفرائض التكليفية التي أنيطت بالإنسان لكي يعمل بها، وهي بمثابة الأمانة حين أدائها والحفاظ عليها وأعظمها شعيرة الصّلاة، فهي أعظم الإيمان وأشرف نتائجه وفوائده، فجاز إطلاق اسم الإيمان على الصّلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة[3] .

4- الحجاج في شأن اتّباع القبلة عند تحويلها :

4-1 بيان حقيقة أهل الكتاب في اتباع القبلة عند تحويلها:

قال تعالى: ﴿ وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُوا۟ قِبْلَتَكَ ۚ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ ﴾[4]: كثيرا ما يعبر المولى عزّ وجل في كتابه الكريم عن طائفتي اليهود والنّصارى بعبارة (أهل الكتاب)، لأنهما اتبعا شريعتين لكلّ منهما كتاب مخصوص هما:التوراة والإنجيل، وكان محلّ الخلاف في فهم هذه العبارة هل هي على إطلاقها تجمع الأمتين عوامّهم وعلماؤهم، أم أنها تخصّ علماؤهم فحسب؟ لكن المعنى هنا يمكن أن يجرّ إلى انسحاب الحكم على جميع الأمّة، فإذا ما أقرّ علماؤها أمرا في أمر الشرع لاشكّ أنّ عوامهم سيتبعونهم ويقتفون أثرهم، فالحقيقة التي أوضحتها الآية هي أنّ أهل الكتاب ما كان لهم ليتخلّوا عن قبلتهم، وهنا المقصود شرعتهم ودينهم، حتّى ولو اتبع النبيّ ﷺ قبلتهم أي بيت المقدس على أنه يحافظ على دينه، كما كان عليه الشأن عند هجرته إلى المدينه، لكنّ هذه الوجهة التي اختارها النبيّ ﷺ في المدينة أوحت إلى اليهود بأنه سيصير إلى ملّتهم، ولم يكن لهم سابق نيّة أن يتّبعوه على ملّته، وإن كان بعضهم قد تظاهر باتّباعه لأنّ محلّ القبلة واحد، فلمّا تغيّرت القبلة إلى الكعبة تبيّن لهم أنّ الدين الجديد ما كان ليطاوعهم في أهوائهم، وإنّما حقيقة هذا الدّين أن يتوجّه العابد بعبادته إلى وجهه سبحانه وتعالى متى أراد منه ذلك. فكان لفظ الآية دليلا عامّا على كلّ حجّة وبرهان ومعجزة يمكن أن تصرفهم عن اعتقادهم الأوّل إلى الاعتقاد الجديد، لكنّ ذلك كان في عرفهم محالا نظرا لتشبثهم بما اعتقدوه أوّلا وأنّهم على الحقّ ثانيا، لذا كان التباين في مفهوم القبلتين

---

(1) القاموس المحيط: الفيروز آبادي4/ 178

(2) الأحزاب72

(3) مفاتيح الغيب: الرازي2/ 93

(4) البقرة145

في الآية؛ فلفظ القبلة الأولى يدلّ على الشريعة و المنهج، ولفظ القبلة الثاني يدلّ على الكعبة عينها، لأنّها هي التي كانت محلّ اختبار لأهل الكتاب والمنافقين حينما تحوّل إليها النبيّ ﷺ بأمر من الله عزّ وجلّ.

فقد بيّن سبحانه وتعالى أنّ مجاراة اليهود للنبيّ ﷺ في استقبال بيت المقدس لم تكن الغاية منها قبولهم لشرعه، وإنّما مبتغاهم هو أن يتحوّل هو عن دينه، وهذا هو شأن قومه حينما كان في مكّة يتّجه في عبادته إلى الكعبة؛حيث كان ذلك عزاء لهم في أنّه لم يرض بقبلتهم بديلا، فظهر بذلك وميض وحدة بينهم وبينه في اتّخاذ القبلة وجهة عند العبادة، فما أكّدته الآية ينفي تلك المزاعم التي أظهرها اليهود وغيرهم من أنّ اتّباع القبلة لم يكن على الحقيقة وإنّما على المداهنة والمرواغة، ودليل ذلك النفي القاطع في قوله: ﴿مَّا تَبِعُواْ قِبْلَتَكَ﴾، فهذه إجابة عمّن افترضوا أنّ النبيّ ﷺ ساير العرب في المرّة الأولى تأليفا لقلوبهم، وكذلك كان دأبه مع اليهود حينما هاجر إلى المدينة، فكيف يكون حاله ﷺ حينما حوّل إلى الكعبة هذه الوجهة التي لم تكن إرضاء لأي طرف، بل إتماما لشرع بفصل به سبحانه وتعالى بين الطوائف التي اختلفت فيه.

أمّا قوله ﴿وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ﴾ في معناه أربعة أقوال؛ أحدها: إنّه رفض لتجويز النسخ وبيان أنّ هذه القبلة لا تنسخ، وثانيها: أنّه على وجه المقابلة لقوله: ﴿مَّا تَبِعُواْ قِبْلَتَكَ﴾ كما يقال: ما هم بتاركي إنكار الحق وما أنت بتارك الاعتراف به، فيكون الذي جرّ الكلام الثاني هو التقابل للكلام الأوّل، وثالثها: إنّ المراد ليس يمكنك استصلاحهم باتّباع قبلتهم لاختلاف وجهتهم، لأنّ النّصارى تتوجّه إلى جهة المشرق الموضع الذي ولد فيه عيسى عليه السلام واليهود إلى البيت المقدس، فبيّن اللّه سبحانه أنّ إرضاء الفريقين محال، ورابعها: أنّ المراد حسم أطماع أهل الكتاب من اليهود، إذ كانوا طمعوا في ذلك وظنّوا أنّه يرجع إلى الصّلاة إلى بيت المقدس[1]. وقال الألوسي (1270هـ)[2] في تفسير هذه الآية: (أي لا يكون ذلك منك ومحال أن يكون، فالجملة خبرية لفظا ومعنى سيقت لتأكيد أحقيّة أمر القبلة كلّ التأكيد وقطع تمني أهل الكتاب، فإنّهم قالوا: يا محمّد عُدْ إلى قبلتنا ونؤمن بك ونتبعك مخادعة منهم لعنهم اللّه تعالى، وفيها إشارة إلى أنّ هذه القبلة لا تصير منسوخة أبدا، وقيل إنّها خبرية لفظا إنشائية معنى ومعناها النهي، أي لا تتّبع قبلتهم؛ أي داوم على عدم اتّباعها، وأفرد القبلة وإن كانت مثناة إذ لليهود قبلة وللنّصارى قبلة، لأنّهما اشتركتا في كونهما باطلتين، فصار الاثنان واحدا من حيث البطلان، وحسن ذلك المقابلة لأنّ قبله: ﴿مَّا تَبِعُواْ قِبْلَتَكَ﴾، وقد

---

(1) مجمع البيان: الطبرسي1/ 293

(2) هو أبو الثناء شهاب الدّين السيّد محمود أفندي الآلوسي البغدادي، المتوفى1270هـ، من آثاره: (حاشيته على قطر النّدى)، (روح المعاني)، (الفوائد السنيّة)؛ ينظر ترجمته: الأعلام: خير الدّين الزركلي7/ 76، والتفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي1/ 230.

يقال: إنّ الإفراد بناء على أنّ قبلة الطائفتين الحقّة في الأصل بيت المقدس وعيسى عليه السلام لم يصلّ جهة الشرق حتّى رفع)[1].

2-4 خلاف أهل الكتاب في حقيقة القبلة:

قال تعالى: ﴿وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ﴾[2]، كشف هذا النصّ عن التباين في الرأي بين الطائفتين اليهود والنّصارى في قضية القبلة نفسها، سواء كانت هذه القبلة معلما ثابتا بعينه كالبيت الحرام أو بيت المقدس أم كانت شريعة، فهم من جهة ظاهر حجاجهم مع النبيّ ﷺ ينشدون الوحدة في الموقف، ومن جهة أخرى لا تجد لهم متّفقا في القول إذا ما تناظر الرأي بالنّسبة لكليهما؛ فديانة هؤلاء اليهودية وديانة أولئك النّصرانية، ممّا يعني أنّ قبلتهم المحسوسة بوصفها عينا من الأعيان الماديّة إمّا بيت المقدس بالنّسبة لليهود أو مكانا مقدّسا في الشرق أين وُلد المسيح عليه السلام، فكيف يمكن أن يجتمع رأيهم على مناشزة النبيّ ﷺ في اتّباع قبلة أهل الكتاب وهي في الأصل شتات بين قبلتين؟فإذا ما افترضنا جنوحه إلى أحد الرأيين فسيكون حتما بين موقفين متعارضين في الوجهة عند العبادة شرقا وغربا، ذكر الرّزاي: (أنّ قوله تعالى: ﴿وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ﴾ يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال، أمّا الحال فمن وجوه. الأوّل: أنّهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتّى يمكن إرضاؤهم باتباعها. الثاني: أنّ اليهود والنّصارى مع اتّفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة، فكيف يدعونك إلى ترك قبلتك مع أنّهم فيما بينهم مختلفون. الثالث: أنّ هذا إبطال لقولهم إنّه لا يجوز مخالفة أهل الكتاب، لأنّه إذا جاز أن تختلف قبلتاهما للمصلحة جاز أن تكون المصلحة في ثالث، وأمّا حمل الآية على الاستقبال ففيه إشكال، وهو أنّ قوله: ﴿وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ﴾ ينفي أن يكون أحد منهم قد اتّبع قبلة الآخر، لكن ذلك إن وقع فسيفضي إلى الخلاف، وجوابه أنّا إن حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا أنّ أحدا منهم يتّبع قبلة الآخر فالخلاف غير لازم، وإن حملناه على الكلّ قلنا إنّه عامّ دخله التّخصيص)[3]. وعلى هذا يكون أصل الخلاف متجذرا بينهم لأنّ أصل الشريعتين واحدٌ، فكيف انفصلت النّصرانية عن اليهودية واتخذت لها قبلة غير التي كانت عليها الشريعة اليهودية التي سبقتها في الظهور.

أمّا قوله: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم﴾ معطوفة على جملة ﴿وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ﴾ وما بينهما اعتراض. وفائدة هذا العطف بعد الإخبار بأنّه لا يتّبع قبلتهم زيادة تأكيد الأمر باستقبال الكعبة والتحذير من التّهاون

---

(1) روح المعاني: الألوسي2/ 560-561

(2) البقرة145

(3) مفاتيح الغيب: الرازي2/ 109

في ذلك، بحيث يفرض على وجه الاحتمال أنّه لو اتبع أهواء أهل الكتاب في ذلك لكان كذا وكذا[1]، لكن لماذا عبّر سبحانه وتعالى بلفظ الأهواء عن شيء مدرك سلفا؛ وهو بطلانُ قبلة أهل الكتاب من أصلها؟ حيث لا وجود لها، وإنّما هي مزاعمهم التي زعموها بوجودها وأقرّها أحبارهم ورهبانهم، والأهواء جمع هوى، وهو الحبّ البليغ بحيث يقتضي طلبَ حصول الشيء المحبوب، ولو بحصول ضرّ لمحصّله؛ قول ذو الرّمة (من الطويل):

تُصَرِّفُ أَهْوَآءَ الْقُلُوبِ وَلاَ أَرَى ... نَصِيبَكِ مِنْ قَلْبِي لِغَيْرِكِ يُمْنَحُ[2]

فلذلك غلب إطلاق الهوى على حبّ لا يقتضيه الرّشد ولا العقل، ومن ثمّ أطلق على العشق؛ قال جميل بثينة (من الطويل):

فإن كنتَ قد وطّنتَ نفساً بحبّها ... فعند ذوي الأهواء وِردٌ ومَصْدَر[3]

وشاع إطلاق الهوى في القرآن على عقيدة الضلال، ومن ثمَ سمّى علماءُ الإسلام أهل العقائد المنحرفة بأهل الأهواء[4]، فالأهواء مجمع التنازع والاختلاف والافتراق، ممّا يعني أنّ اتباعها لا يغني شيئا في إدراك الحقّ ومعرفة الصّواب، قال النابغة الشيباني (من الطويل):

وللناسِ أهواءٌ وشتّى هُمومُهُمْ ... تُجَمِّعُ أحياناً، وحيناً تُفَرِّقُ[5]

---

(1) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور2/ 36-37

(2) ديوان ذي الرّمة ص110

(3) ديوان جميل بثينة ص27

(4) القاموس المحيط: الفيروز آبادي4/ 469 ، والتحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور2/ 37

(5) ديوان النابغة الشيباني ص122

المبحث الثاني

أحكام المساجد

التوجّه إلى القبلة في أيّ شريعة عند أداء عبادة الصّلاة لا يعني اتّخاذها وجهة دائمة في أيّ مكان أو زمان، بل إنّ تحري القبلة موقوف على موعد زمنيّ محدّد هو وقت دخول الصّلاة أو نوافلها في أوقاتها المشروعة، كما أنّ التوجّه إلى القبلة يقتضي اختيار المكان المناسب لأداء العبادة؛ فليس كلّ مكان مؤهّلا لأن تؤدّى فيه عبادة الصّلاة، حتّى ولو كان مستقبل القبلة يحقق غرض الوجهة المنشود، فطبيعة تكوينه ومحتواه تنفي قدسية العبادة التي لا تتحرّى الوجهة فحسب، بل تشترط خصوصية المكان الذي لا بد أن يلائم قواعد مشروعية أدائها، ومن تلك الضوابط والقواعد في المشروعية اتخاذ المكان الطّاهر الذي يخلو من كلّ معوّق لأداء فريضة الصّلاة، سواء أكان هذا المعوّق دنسا حسيًا كوجود النّجاسة أم معنويا كالصّلاة في أرض مغصوبة، ولقد نهى رسول الله ﷺ أن يصلّى في سبعة مواطن؛ في المزبلة والمجزرة والمقبرة وقارعة الطريق وفي الحمّام وفي معاطن الإبل وفوق ظهر بيت الله[1]، فإن ظهرت مواطن الحرمة في بعض هذه الأماكن لما يعتريها من دنس عادة فليس الأمر كذلك بالنّسبة لبعضها الآخر إلاّ للحرمة المعنوية كالتّقديس، فاستثناء أماكن بعينها عند أداء شعيرة الصّلاة يوحي بوجود المخصوص من الأماكن التي يُشرع تأدية الصّلاة فيها، وتكون أليق بمكانتها وقدسيتها نظرا لتوفّرها على شروط تسمح بأدائها وفق القواعد الفقهية المنصوص عليها، والتي استُنبطت من آي الذّكر الحكيم وسنّة النبيّ ﷺ، لكن إذا كان المكان المخصوص متوفّرا وحاضرا فكان الأحرى بداهة أن يكون بيت المرء نفسه، الذي يعرف طبيعته من حيث نظافتُه وقابلية جهوزيته لأداء مثل هذه العبادة، فهذا الافتراض لا يمكن قصره في شريعة الإسلام إلاّ على صلاة الفذّ في ما هو مستحبّ من صلاة نوافله، وكان مقصدُ اتخاذ المخصوص من الأماكن حيّزا بعينه له مميّزاته التي تجتمع فيه كلّ المواصفات المهيّأة لأجواء أداء العبادة في سكينة ووقار، فلو كان المرء مستغنيا ببيته عند أداء العبادة عن أيّ مكان آخر لما كان من حال الشرائع الأولى وأصحاب الملل المتقدّمة أن يتّخذوا الصوامع والكنائس والأديرة، وهي التي تميّزت عن غيرها بأنّها مجمع العبّاد وليست معتزلا لكونها محلّ عبادة جماعيّة، فكان هذا المنحى في اتّخاذ أماكن مخصوصة مرجعية للدّين الإسلامي الذي تعيّنت فيه المساجدُ بوصفها مقام العبادة المقدّس، حيث إنّه أي المسجد كان من أولويات النبيّ ﷺ حينما استقرّ به المقام في المدينة المنوّرة، حيث سارع إلى إقامته قبل أن يتّخذ لنفسه بيتا يسكنه، ممّا يعني أنّ فريضة الصّلاة ليست في أصلها عبادة فرديّة تؤدّى في أيّ مكان، بل خصوصيتها وميزتها في ما تنفردُ به من جمع شمل المسلمين في مكان واحد يكون لهم دافعا للوحدة

---

(1) سنن الترمذي2/ 77

المعنويّة عند أداء هذه الشعيرة، فيوفّر لهم وحدة الجهة من جهة هذا عند الفعل. ووجهة المقصد من جهة أخرى عند إخلاص النيّة، فكيف تمّ تشريع الأحكام الفقهية للمسجد انطلاقا من استنباطها عند قراءة نصوص الذكر الحكيم وأحاديث النبيّ ﷺ؟ ولم تعدّدت آراء الفقهاء في الحكم الواحد الذي استشفّوا دلالته الشرعية من لغة هذه النصوص النقلية؟.

1- مشروعية اتخاذ المسجد للعبادة:

قال تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[1]: أحال نصّ الآية على متعدّد غير محصور في الدّلالة على مكان معيّن حينما قال سبحانه وتعالى: ﴿عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾، فكان ذلك موجبا لاحتمال عدّة معان بدءا بتعدّد المساجد المعروفة نفسها، وانتهاء بما تدلّ عليه كلمة (مساجد) إفرادا وجمعا؛ فالمساجد في اللّغة جمع مسجد؛قال الأزهري: (والأرض: مَساجِدُ، واحدها: مَسْجَدٌ.والمَسْجِدُ: اسمٌ جامعٌ حيثُ يُسجَدُ عليه، وفيه، وحيثُ لا يُسجَدُ بعد أن يكون اتُّخِذَ لذلك، فأمّا المَسْجَدُ منَ الأرض فموضعُ السُّجُودِ نفسه. وعن ابن الأعرابي أنّه قال: مَسْجَدٌ بفتح الجيم: مِحْرَابُ البيوت، ومُصَلّى الجماعاتِ: مَسْجِدٌ بكسر الجيم، والمَسَاجِدُ: جَمعُهُما.

والمَسَاجِدُ أيضاً: الآرَابُ التي يُسْجَدُ عليها)[2]. وجاء في الصّحاح ما نصّه: (والمَسْجِد والمَسْجَد: واحِد المَسَاجِد. قال الفرّاء: كل ما كان على فَعَلَ يَفْعُلُ مثل دَخَلَ يَدْخُلُ فالمَفْعَلُ منه بالفتح، اسمًا كان أو مصدرًا، ولا يقع فيه الفَرْقُ، مثل دَخَلَ مَدْخَلًا، وهذا مَدْخَلُه. إلاّ أحرفًا من الأسماء أَلْزَموها كسرَ العَيْن. من ذلك: المَسْجِدُ، والمَطْلِعُ، والمَغْرِبُ، والمَشْرِقُ والمَسْقِطُ، والمَفْرِقُ، والمَجْزِرُ والمَسْكِنُ والمَرْفِقُ من رَفَقَ يَرْفُقُ، والمَنْبِتُ والمَنْسِكُ من نَسَكَ يَنْسُكُ. فجعلوا الكسر علامةً للاسم، وربَّما فَتَحَهُ بعض العَرَب في الاسم. قد رُوِيَ مَسْكِنٌ ومَسْكَنٌ، وسمعنا: المَسْجِدَ والمَسْجَدَ، والمَطْلِعَ والمَطْلَع. قال:والفتح في كلّه جائز وإن لم نَسْمَعْه)[3].

فإذا كان المَسجَد بالفتح معنى لغويا شائعا لموضع السّجود الشرعي أوغيره، لأنّ ظاهرة السّجود كانت متفشيّة بوصفها رمزا لإعلان الولاء أو التحيّة، كان لا بدّ أن يعيّن مفعولها من فعلها وهو اسم مكان، أمّا المسجِدُ بالكسر فهو في ظاهره دلالة شرعية لم يتحقّق له هذا المفهوم إلاّ بوجود عبادة الصّلاة التي تعني الخنوع والخضوع والتذلّل، ومن ثمّ ملامسة الأرض بأعضاء مخصوصة أطلق عليها في اللّغة وصف المساجد

---

(1) الأعراف29

(2) تهذيب اللّغة: الأزهري10/ 569

(3) الصحاح: الجوهري2/ 421

كذلك، وهذه الإيحاءات الشرعية هي التي أمكنت من وجود المكان المخصوص الذي تؤدّى فيه العبادة على أنّه مأخوذ من السّجود مخالفا للصّيغة الصرفية التي تأتي على وزن الفعل (سجد)، فالمكان هو المسجد ليخالف بذلك موضع السّجود، ويكون سمةً على بناء كثيرا ما يلازم لفظ بيت لوجود الاستقرار فيه، غير أنّ المسجد بوصفه بيتَ عبادة لم يكن إطلاقه مستحدثا بمجيء الإسلام، وإنّما ورد اللّفظ ذاته موافقا للصّيغة الصّرفية على أنّها بنية مكافئة؛ قال عبيد بن الأبرص (من الطويل):

وَهلْ رَامَ عنْ عَهدي وُدَيْكٌ مكانَهُ ... إلى حيثُ يُفضِي سَيلُ ذاتِ المَساجدِ

فَنِيتُ وَأفْنَاني الزّمانُ وَأصْبَحَتْ ... لِداتي بَنُو نَعْشٍ وَزُهْرُ الفرَاقِدِ[1]

فالشاعر أشار إلى مواضع من بينها ذات المساجد التي تضمّنت إشارة إلى لفظ مطابق لما وظّف استخدامُه في الدّلالة على البيت المقدّس عند المسلمين، غير أنّ ذكره في بيت شاعر جاهليّ على أنّه مكان من الأمكنة لا بدّ أن يُقحم في تتبّع الدّلالة تساؤلا مفادُه: لماذا سميّ هذا المكان بذات المساجد؟ هل بنيت به بيوت للعبادة أُطْلِق عليها الاسم نفسُه، لأنّها كانت موضع سجود لمن يرتادها؟.فهذه الإشارة استثناء في ذكر لفظ (المسجد) منعزلا عن البيت الحرام الذي كانت تعرفه العرب قديما وتقدّسه، وهو ما أشار إليه قيس بن الخطيم حين قال (من الكامل):

والله ذي المسجدِ الحرامِ وما ... جُلِّلَ من يُمْنَةٍ لها خُنُفُ[2]

فالشاعر أقسم بالبيت الحرام وأبدل لفظ البيت بالمسجد ليكون هذا دليلا على أنّ اللّفظ لم يكن مستحدثا، حتّى وإن كان معناه الشرعي مختلفا فالتباين ليس كبيرا، فكلّ مسجد دليل على مواضع السجود أيّا كان المقصود بهذه الحركة تحيّة أو تعظيما، لهذا لم ينأ التعريف الاصطلاحي للمسجد عن التّعريف اللّغوي؛ حيث جاء في معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: (المسجد: بكسر الجيم وفتحها، وقيل: بالفتح: اسم لمكان السجود (أخفض القائم) وبالكسر: اسم للموضع المتّخذ مسجدا. والمسجد: بيت الصّلاة، و المسجدان: مسجدا مكّة والمدينة المنوّرة، والجمع: المساجد والمَسْجد: واحد المساجد)[3].

(1) ديوان عبيد بن الأبرص ص71.

(2) ديوان قيس بن الخطيم ص111

(3) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: محمود عبد الرحمن عبد المنعم3/ 278

أمّا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾فقد اختلفوا فيه على خمسة وجوه أحدها: أنّ معناه توجّهوا إلى قبلة كلّ مسجد في الصّلاة على استقامة، وثانيها: أنّ معناه أقيموا وجوهكم إلى الجهة التي أمركم اللّه بالتوجّه إليها في صلاتكم، وهي الكعبة، والمراد بالمسجد أوقات السّجود وهي أوقات الصّلاة، وثالثها: أنّ المراد إذا أدركتكم الصّلاة في المسجد فصلّوا، ولا تقولوا حتّى أرجع إلى مسجدي، والمراد بالمسجد موضع السّجود، ورابعها: أنّ معناه أقصدوا المسجد في وقت كلّ صلاة أمرا بالجماعة. وخامسها: أنّ معناه أخلصوا وجوهكم للّه تعالى في الطّاعة، فلا تشركوا به وثنا ولا غيره[1].

فهذه المعاني يُمكن أن يُفهم منها إجمالا أنّ لفظ (المسجد) تدور دلالته إمّا على زمن الصّلاة، أو مكان أدائها بالنّظر إلى معنى (عند) التي تحتمل الظرفية المكانية والزمانية إذا ما تضمّنت معنى (في)[2]، والأقرب هو الوجه الأوّل كما ذهب إلى ذلك الرّازي؛ لأنّه الموضع الذي يمكن فيه إقامة الوجه للقبلة، فكأنّه تعالى بيّن لنا أن لا نعتبر الأماكن بل نعتبر القبلة، فكان المعنى: وجّهوا وجوهكم حيثما كنتم في الصّلاة إلى الكعبة[3].

فأينما أديّت الصلاة فذلك في العرف اللّغوي مسجدٌ، الشرط في كلّ ذلك أن يستقبل الموضعُ الكعبة على أنّها معلم للقبلة، فإذا انصرف الذّهن إلى المعنى الثاني وهو المكان كان ذلك ضربا من المشقّة في تحرّي المسجد بوصفه المكان المخصوص، وهذا لا يتسنّى على الأقلّ للمسافر وذوي الحاجات، فورود لفظ (المسجد) في الآية على هذا النّحو يثبت شرعية اتّخاذ المسجد بوصفه بيتا مقدّسا يعمره النّاس، كما يؤكّد حقيقة التوجّه إلى القبلة عند كلّ صلاة، والمساجدُ الأعيان لا يمكنها أن تُقام دون توجّهها إلى القبلة، فيكون الذي يرتادها للعبادة مستقبلا القبلة تبعا، فيحقّق بذلك غايتين؛ غاية اتخاذ المسجد للعبادة على أنّه فعل ظاهر لاستقبال القبلة، وغاية الإخلاص في التوجّه إلى الله دون غيره، إذ لا يشتمل المسجد في العادة على أيّ معبود سواه سبحانه وتعالى، وذلك لا يكون إلاّ بالإخلاص في مثل هذه الأماكن، فالمسجد الحرام عند العرب في الجاهلية لم يكتسب تلك المكانة والحرمة إلاّ لاحتوائه على المعبود، وهي أصنامهم التي يفردونها بالإخلاص، وهذا المنحى في فهم لفظ (المسجد) في الآية هو الذي جعل الفقهاء والمفسّرين يختلفون في دلالته على الإطلاق أو التقييد، وستتّضح مساقط هذا الخلاف عند قراءتهم لكلّ آية فيها لفظ (المسجد) كما سيتبيّن من خلال عناصر هذا المبحث.

---

(1) مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي4/ 510

(2) الكشاف: الزمخشري2/ 75

(3) مفاتيح الغيب: الرازي5/ 226-227

2- حرمة المسجد وقداسته :

2-1 ما احتمل فيه لفظ (المسجد) العموم والخصوص على حدّ سواء:

قال تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَـٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ ﴾[1]؛ عند قراءة هذه الآية يتعلّق الذهن بتعدّد في فهم معاني أربعة ألفاظ وهي: المنع والمساجد والسعي والخراب، فمنها ما يدلّ على مجسّد من الفعل؛ أي أن تكون الحركة ماديّة، ومنها ما يدلّ على أنّ الفعل معنويّ لا يكون إلاّ بالإرادة، وهذا في ثلاثة ألفاظ هي المنع والسعي والخراب، أمّا (المساجد) لو لم تضف هنا لما حصل التعيين المقصود به أماكن بعينها وإن اختلفوا فيها، لكن لا يندرج معنى الزّمن هنا كما كانت عليه الحال في الآية التي ذكرناها في العنصر (1) من هذا المبحث، ويمكن أن تتنوّع دلالة كلّ لفظ من هذه الألفاظ بحسب قراءة الآية منغلقة ومنفصلة عن غيرها وذلك عند ربطها بسبب النّزول، أو أنّها تتعالق سياقيا مع سوابق آي الذّكر الحكيم ولواحقه، فيتمّ حينئذ تغيّر دلالة الألفاظ مجاراة لمعان قد سبقت، فهي المقيّده حينئذ للمعنى المقصود دون غيره، أو معاني آيات لاحقة فهي المنفتحة على تعدّد الدّلالات وتنوّعها، لأنّ (المنع) في اللّغة يعني:

الحلول بين المرء وبين إرادته؛ ومنه قول حسّان بن ثابت (من الكامل):

إنّـا لنَمْنَـعُ مَـنْ أرَدْنـا مَنعَـهُ ... وَنَجُـودُ بـالمعْرُوفِ للمُعْتـامِ[2]

الإمساك ؛ قال الأخطل (ت90 هـ)[3](من البسيط):

لَيْـسوا إذا طَـردوا يَنْمـي طريـدُهُمُ ... ولا تَنـالُ أكُـفُّ النّـاسِ مـا منعـوا[4]

الكَفُّ عن الشيءِ؛ قال أبو طالب (ت3 ق.هـ)[5](من المتقارب):

---

(1) البقرة114

(2) ديوان حسّان بن ثابت ص233.

(3) هو غياث بن غوث بن الصّلت بن طارقة ابن عمرو، من بني تغلب، ويكنّى أبا مالك، اشتهر في عهد بني أميّة بالشام، المتوفّى 90ه، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلاّم الجمحي2/ 451، والشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 473.

(4) ديوان الأخطل، شرح: راجي الأسمر ص109، ط1، 1992، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(5) هو أبو طالب عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم من قريش، المتوفّى 3 ق هـ والد علي ﷺ، وعمّ النبيّ ﷺ وكافله ومربيه ومناصره، كان من أبطال بني هاشم ورؤسائهم، ومن الخطباء العقلاء الأباة، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلاّم1/ 233، وخزانة الأدب: البغدادي2/ 75.

مَنَعْنَا الرسولَ رَسولَ المليكِ   بِبيضٍ تَلألأُ لمعَ البُروقِ[1]

تحجيرُ الشيء؛ ومنه قول حسّان بن ثابت (من الطويل):

خُذْ مِنهُمُ ما أتى عفواً، إذا غَضِبُوا،   ولا يكُنْ همُّكَ الأمرَ الذي منعوا[2]

الصدّ؛ ومنه قول النابغة الذبياني (من الطويل):

أتطمَعُ في وادي القُرى وجِنابِهِ،   وقد مَنَعوا منهُ جميعَ المَعاشِرِ[3]

فكما هو ملاحظ من خلال توزيع الدلالات اللّفظية على ما استشهدنا به من أشعار، فإنّ المعاني أغلبها حسيّة كالصدّ والإمساك والتحجير والكفّ، وأقلّ منه المنع بمعناه المعنوي حينما يحول الإنسان بين إرادة غيره وبين ما ترغب فيه نفسُه[4]، وهذا المعنى هو الذي منح المفسّرين والفقهاء منفذا لفهم مغاير عند قراءتهم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ﴾، فالمنع في هذه الحال يكون من وجهين: أحدهما بالقهر والغلبة، والآخر بالاعتقاد والدّيانة والحكم، لأنّ من اعتقد من جهة الدّيانة المنع من ذكر اللّه في المساجد، فجائز أن يقال فيه قد منع مسجدا يذكر فيه اسمُه، فيكون المنع ههنا معناه الحظر، كما جائز أن يُقال منع اللّه الكافرين من الكفر والعصاة من المعاصي بأن حظرها عليهم وأوعدهم على فعلها، فلمّا كان اللّفظ منتظما للأمرين وجب استعماله على الاحتمالين[5]. فالذي يمنع مساجد اللّه من أن يذكر فيها اسمُه إمّا أن يحول بينها وبين مرتاديها، أو أنّه يخرّبها بالهدم مثلا أو بتدنيسها، وهذا المنحى الدّلالي الذي أكسبته الآية للفظ (المنع) يؤكّد حقيقة وجود معنيين في لفظ المنع؛ فالمانع كذلك يمكن أن يشوّه صورة المسجد بأيّ شكل من أشكال الدّعاية المغرضة، كما أنّ التعصّب الديني يمكن أن يندرج ضمن مظاهر المنع عند صرف النّاس بأيّ وسيلة عن أداء الصّلاة في المساجد، لأنها مظهر من مظاهر وحدتهم واجتماعهم؛ قال أبو بكر الصدّيق (من الطويل):

---

(1) ديوان أبي طالب (عم النبي ﷺ)، تحقيق: محمد التونجي، ص59، ط1، 1994، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(2) ديوان حسّان بن ثابت ص144

(3) ديوان النابغة الذبياني ص75

(4) ينظر: العين: الخليل2/ 163 المقاييس في اللّغة: ابن فارس5/ 278 لسان العرب5/ 313.

(5) أحكام القرآن: الجصّاص1/ 74

وَإِخْـــرَاجُكُمْ مِـــنْ مَـــسْجِدِ الله أهْلَـــهُ   لِـــئَلاَّ يُــــرَى لله في البَيْـــتِ سَـــاجِدُ[1]

وقد تعلّق المعنى في لفظ (منع) بنظيره بتعدّد المعنى عند قولـه: ﴿وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَآ﴾، فـالخراب هنـا يساير دلاليا معنى المنع، فمن أرادهما ماديّين فلا بدّ أن يكون مفهومهما كذلك، ومن أرادهما معنويين فهـو فعلُ المجانسة والمماثلة فيما أراده المفسّر أو الفقيه عند تحليله للّفظين معا في الآية، وهناك من يقحم (الـسعي) لكي تكون ثلاثية الألفاظ متماشية مع معانيها تباعا، وقبل الحديث عن الاختـلاف في تحديـد معنـى الـسّعي والخراب انطلاقا من معنى المنع لا بدّ أن نوضّح التبـاين في فهـم دلالـة تركيـب مـساجد اللّـه؛ لأنّ دلالتهـا تغيّرت عندهم إمّا بقرينة سابقة أو بحدث لاحق في ترتيب الآيات، فكان لهم عونا على فهم المـساجد بمعنـى معيّن دون آخر، والمقصود هنا: أيُّ مساجدِ اللهِ مُنع فيها ذكرُهُ؟ فإن كانت كلّها فالجمع يناسبها، وإن كانـت جمعا لأعيان مختلفة بأن يكون كلّ مسجد مخصّوص مقصودا بعينه دون غيره، فهذا هو الذي يفـرّع الخـلاف؛ حيث ذكر المفسرون والفقهاء في معنى المساجد ههنا خمسة أوجه:

أنّ المقصود بلفظ (المساجد) في الآية بيت المقدس؛ حيث ذكر بعضهم أنّ ملك النّصارى[2] غـزاه فخرّبه وألقى فيه الجيف وحاصر أهله وقتلهم وسبى البقية وأحرق التوراة، ولم يزل بيت المقدس خرابا حتّى بناه أهل الإسلام زمن عمر.

أنّ المقصود بلفظ (المساجد) في الآية المسجد الحرام؛ وعليه فالآية نزلت في مشركي العرب الـذين منعوا رسول اللّه ﷺ من الدعاء إلى اللّه بمكّة، وألجؤوه إلى الهجرة، فصاروا مانعين له ولأصحابه أن يـذكروا الله في المسجد الحرام.

أنّ المقصود بلفظ (المساجد) في الآية مسجدا بناه الصدّيق في مطلع الدعوة عند داره فمُنع، وكـان ممـن يؤذيـه ولِـدَان قـريش ونـساؤهم، وقيـل: إنّ قولـه تعـالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾[3]، نزلت في ذلك فمُنع من الجهر لئلاّ يؤذى ويُعرف مكان عبادته.

أنّ المقصود بلفظ (المساجد) في الآية المسجد الحرام لكن في مقام آخر؛ وعليـه فـالمراد مـن الآيـة الذين صدّوا النبيّ ﷺ عن المسجد الحرام حين ذهب إليه من المدينة عام الحديبية[4]، واستشهد أصحاب هـذا

---

(1) ديوان أبي بكر الصّديق، تحقيق: محمد شراد حساني وحيدر كامل فرحان الزرقاوي، ص26، ط1، 2006، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان.

(2) ذكر بعضهم أنّ من قام بغزو بيت المقدس وتخريبه هو بخت نصّر.

(3) الإسراء110

(4) أحكام القرآن: ابن العربي1/ 50-51

الراي بقوله تعالى: ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[1]، وبقوله: ﴿وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ ٱللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[2].

وانفرد الرازي برأي خامس هو أقرب في اعتقاده إلى رعاية النّظم؛ حيث قال: (إنّه لمّا حوّلت القبلة إلى الكعبة شقّ ذلك على اليهود، فكانوا يمنعون النّاس عن الصّلاة عند توجّهم إلى الكعبة، ولعلّهم سعوا أيضا في تخريب الكعبة بأن حملوا بعض الكفّار على تخريبها، وسعوا أيضا في تخريب مسجد الرّسول ﷺ لئلاّ يصلّوا فيه متوجّهين إلى الكعبة، فعابهم الله بذلك وبيّن سوء طريقتهم فيه)[3]، وهذا التأويل في نظره أولى لأنّ الله تعالى لم يذكر في الآيات السّابقة على هذه الآية إلاّ قبائح أفعال اليهود والنّصارى.

فقياس الرّازي على ما سبق هذه الآية هو الذي قيّد المعنى لديه، أمّا من حيث حمل المعنى على آيات لاحقة في ترتيب الذكر الحكيم فقد أجراه على تعدّد كما هو موضّح في سلسلة هذه الأوجه، فإن تمّ التّسليم بتعدّد المعنى في لفظ المساجد وأنّها أعيان مختلفة فلماذا عبّر سبحانه وتعالى بلفظ (المساجد) وهو يريد مسجدا واحدا كما فهم أولئك المفسرون والفقهاء؟ فالزمخشري يحمل وجه الجمع في هذا اللّفظ الذي أريد منه الإفراد على أنّه من باب مجيء الحكم عاما وإن كان السبب خاصّا[4]. وشرف المسجد يقتضي تعظيمه بلفظ جمعه أولى من إفراده وذلك كما قلنا لشأنه ومكانته، أو أن يكون الجمع مقصودا به مواضع السّجود التي تتعدّد في المسجد الواحد، فأصل اسمه بذلك (مساجد) وليس مسجدا لكثرة أماكن السجود في أيّ مسجد[5].

فإذا كان العموم يشمل كلّ مسجد مُنع فيه الذكر فإنّ ذلك يقتضي مراعاة فهم معنى بذل قصارى الجهد في هدم المساجد وتشويه صورتها الحسية والمعنوية. وهذا تبعا لدلالة (السعي) و (الخراب) بوصفهما معنيين يدلاّن على الفعل الحقيقي أو المعنوي، فالسعي في الخراب يحيل على أنّ الظاهر ماديّ محض، لكنّ هذا الإيحاء سرعان ما يتلاشى عند استحضار معنى المنع، فإذا كان معناه ماديّا توافق معه السعي والخراب، وإذا كان معنويا فهما متجاوبان معه على ذلك النّحو معا. فالسعي مثلا له عدّة معان في كلام العرب أكثرها اطّرادا ما يلي:

عدو ليس بشديد، قال النابغة الذبياني (من البسيط):

---

(1) الفتح25

(2) الأنفال43

(3) مفاتيح الغيب2/ 10-11

(4) الكشاف: الزمخشري1/ 306

(5) مجمع البيان: الطبرسي1/ 242 والتحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور1/ 662

قلتُ لها، وهي تُسعَى تحتَ لَبَّتِها   لا تُحطِمَنَّكِ؛ إنّ البَيعَ قد زَرِمَا[1]

الكَسْبُ وكلُّ عملٍ من خير أو شرَ سَعْي، والفعلُ كالفِعْلُ وفي التنزيل: ﴿ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ ﴾[2]. وقال النابغة الشيباني (من الخفيف):

كلُّ ساعٍ سعى لِيُدرِكَ شيْئاً   سَوْفَ يأتي بسَعْيِهِ ذا الجَلالِ[3]

وقال الأخطل (من الطويل):

بكُمْ أدرَكَ اللَّهُ البريّةَ، بَعْدما   سَعى لصُّها فيها وهَبَّ غَشومُها[4]

فالبيت الأوّل في هذا المعنى يدلّ على كلّ مسعى في أبواب الخير، أمّا الثاني فهو يشير إلى كلّ مسعى أصل بدايته شر ولا يقود إلاّ لمثله من الجزاء، أي أنّ عاقبته خسران وعقوبة.

والسّاعي الّذي يُوَلَّى قَبْضَ الصَّدَقات، قال الشاعر (من البسيط):

سَعَى عِقَالًا فلم يترك لنا سَبَدًا   فكيف لو قد سَعَى عَمْرو عِقَالَيْنِ[5]

الاجتهاد في تقديم خدمة؛ قال الأخطل (من الطويل):

سعى ليَ قَومي سَعْيَ قومٍ أعِزّةٍ   فأصْبَحْتُ أسمو للعُلى والمكارِمِ[6]

(1) ديوان النابغة الذبياني ص101
(2) طه15
(3) ديوان النابغة الشيباني ص148
(4) ديوان الأخطل ص128
(5) البيت لعمرو بن العداء الكلبي، ينظر المخصّص: ابن سيّده، 7/ 134 و17/ 105. ولسان العرب: ابن منظور8/ 360
(6) ديوان الأخطل ص480

والسِّعاية ما يُستَسعَى فيه العبدُ من ثمَنِ رقَبتِه إذا أُعتِق بعضُه، وهو أن يكلَّفَ من العَملِ ما يُؤدّي عن نفسِه ما بقي. المسارعة، قال زهير (من الطويل):

سَعَى بعدَهُمْ قومٌ لكيْ يُدرِكوهُمُ فلَمْ يَفعَلُوا ولم يُليموا ولم يَألُوا[1]

السَّعْيُ يكون في الصلاح ويكون في الفساد؛ قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[2] وكانت العرب تُسَمِّي أصحابَ الحَمالاتِ لحقْنِ الدِّماءِ وإطْفاءِ النَّائرةِ سُعاةً، لسَعْيِهم في صَلاحِ ذاتِ البَيْنِ؛ ومنه قول زهير (من الطويل):

سَعَى ساعِيَا غَيْظِ بنِ مُرَّةَ بعدما تَبَزَّلَ ما بَيْنَ العَشيرَةِ بالدَّمِ[3]

مشقة الجهد في خدمة الأهل والعيال، كما قال أبو قيس بن الأسلت[4] (من السريع):

أَسْعَى علَى جُلِّ بَنِي مالِكٍ كُلُّ امْرِئٍ في شَأْنِه سَاعِي[5]

وقال النابغة الذبياني (من الطويل):

أتَى أهلَهُ منهُ حِباءٌ ونِعْمَةٌ؛ ورُبَّ امرئٍ يَسعَى لآخَرَ قاعِدِ[6]

---

(1) ديوان زهير ص58

(2) المائدة33

(3) ديوان زهير ص 14

(4) هو قيس بن الأسلت من بني عمرو بن عوف، واسمه عامر بن جشم بن وائل بن زيد بن قيس بن عمارة بن مرّة بن مالك بن الأوس بن حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن عامر، وهو شاعر من شعراء الجاهلية، وكانت الأوس قد أسندت إليه حربها، وجعلته رئيسا عليها، فكفى وساد وأسلم ابنه عقبة واستشهد يوم القادسية، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلاّم1/ 215. والأغاني: الأصفهاني17/ 121.

(5) ديوان أبي قيس بن الأسلت الأوسي الجاهلي، دراسة وجمع وتحقيق: حسن محمد باجودة، ص78، دط، دت، دار التراث، القاهرة، مصر.

(6) ديوان النابغة ص46

الوشاية؛ قال عمر بن أبي ربيعة (من الطويل):

أقُولُ لِواشٍ سَالَني وهْوَ شَامِتٌ ... سَعَى بَيْنَنَا بِصَرْمٍ حِيناً وَأَجْلَبا[1]

سعت الأمة طلبت البغاء؛ ومنه حديث: (لا مساعاة في الإسلام من ساعى في الجاهلية فقد ألحقه بعصبته ومن ادعى ولدا رشده لم يرث ولم يورث)[2]، قال الأعشى (من الطويل):

ومِثْلِكِ خَوْدٍ بَادِنٍ قَدْ طَلَبْتُها ... وسَاعَيْتُ مَعْصِيّاً إليها وُشاتُها[3]

لقد تحدّدت دلالة اللّفظ في مادّة (سعى) انطلاقا من كيفية توظيفها في سياقات مختلفة، فهي تتنوّع بتنوّع المقام والمقال، وهذه المعاني على تباينها[4] في شعر العرب تُسهم في منح دلالة إيحائية على شكل من أشكال السعي الذي يكون مقصده خراب المساجد، فإن لم يكن السعي على حقيقته في بذل كلّ جهد لخراب المساجد فهو لا ينفكّ أن يكون مسارعة في خرابها أو وشاية لأهل الشرّ بأن يعملوا على تشويه صورتها، وكلّ وجه من هذه المعاني له حقيقة في الواقع عبر المراحل التاريخية في الحدّ من نشاط المسجد ورسالته، بما في ذلك أولئك الذين هم من أهله، فهم يسعون من طريق خفيّ في خرابه بأقوالهم أو أفعالهم، وهذا ما وضّحته معاني التخريب، فهي إمّا:

التثلّم والشقّ؛ قال حسّان (من البسيط):

إن تُمْسِ دارُ ابنِ أرْوَى منه خاليةً، ... بابٌ صَرِيعٌ وَبابٌ مُخرَقٌ، خَرِبُ[5]

أو التثقّب؛ قال الأخطل (من الطويل):

ما جِذْعُ سَوْءٍ خَرَّبَ السوسُ أصْلَهُ ... لِما حَمَّلَتْهُ وائلٌ بِمُطيقِ[6]

---

(1) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص36

(2) المستدرك على الصحيحين: الحاكم النيسابوري4/ 380

(3) ديوان الأعشى ص133

(4) ينظر تفصيل هذه المعاني: العين: الخليل بن احمد2/ 202، والصحاح:الجوهري5/ 1896، واللسان: ابن منظور8/ 358

(5) ديوان حسان بن ثابت ص16

(6) ديوان الأخطل ص343

وإمّا بمعناه الحقيقي وهو ضد العمران؛ قال عمر بن أبي ربيعة (من المنسرح)

يَـا طُـولَ لَيْلِـي وَآبَ لـِي طَرِبِـي   لَمَّـا تَـذَكَّرْتُ مَنْـزِلَ الخَـرِبِ[1]

وإمّا الهدم؛ قال الراعي النميري (من الكامل):

وَدِيَـارَ مُلْـكٍ خَرَّبَتْهَـا فِتْنَـةٌ   وَمُـشَيَّداً فِيـهِ الْحَمَـامُ ظَلِيـلاً[2]

وهناك معنى إضافي للتخريب وهو السرقة وإن لم نعثر له على شاهد، لأنّه ليس معنى مطابقا للّفظ تماما كما عليه الحال في المعاني السابقة، فعند إسقاط هذه المعاني[3] على واقع حقيقة الاستخدام نلاحظ أنها سلوكات مختلفة لعمل واحد، أدناه إحداث ثقب وأعلاه الهدم بأن يُجعل المسجد خرابة تكون مرتعا للغربان والبوم. فأيّ مسعى يوافق معنى من معاني الخراب إلاّ وكان له الأثر السلبي في النيل من المسجد وحرمته وقداسته، فيكون على ذلك مدار الحكم الفقهي بحسب نوعية السلوك المبتذل في حقّ المسجد، بحيث يتوزّع الحكم بحسب قيمة المعنى ودرجة الفعل.

2-2 ما تعلقّ بحكم المشركين في شأن المساجد:

قال تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِم بِالْكُفْرِ ۚ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ ﴾[4]: تضمّنت الآية مفردات هي الأساس الذي عليه مدار الحكم، وأوّل تلك المفردات الشرك الذي منحته المعاجم اللّغوية المعنى الآتي: (والشِّرْكةُ: مخالطةُ الشّريكين واشْتَرَكْنا بمعنى تشاركْنا وجمعُ شريكٍ: شُرَكاءُ وأشراكُ)[5]. قال لبيد (من الوافر):

تُطَيِّـرُ عدائـدُ الأَشْـراكِ شَـفْعاً   ووِتْـراً والزَّعامـةُ للغُـلامِ[6]

---

(1) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص58

(2) ديوان الراعي النميري ص198

(3) المقاييس في اللغة: ابن فارس1/ 174الصحاح: الجوهري1/ 107، اللسان: ابن منظور1/ 324

(4) التوبة17

(5) العين: الخليل بن أحمد5/ 293

(6) ديوان لبيد ص200

فما كان في إطلاق الأصل اللّغوي أنّ الشراكة تعني الارتباط ولو بعلاقة وهمية على أن تكون جامعة بين طرفين فأكثر، قال عروة بن الورد (ت نحو 30 ق.هـ)[1] (من الرمل):

لا تلُمْ شيخي، فما أدري بهِ   غيرَ أنْ شاركَ نهداً في النّسب[2]

أي أنّ وجه القرابة كان بعيدا، فلولا النّسب لما كانت العلاقة بينهما، أو أنّ العلاقة تكون ماديّة كالمصالح العينية التي يشترك فيها الناس قصد تقاسمها بينهم، قال ﷺ: (الناسُ شركاء في ثلاث: الكَلإِ والماءِ والنار)[3]، قال والشّراكة كذلك تعني المخالطة أي مزج الشيء بالشيء على وجه الإرغام على أنّه ليس منه، كما قال أبو طالب (من الطويل):

هُما أشْركا في المجدِ مَن لا أبالَهُ   منَ الناس إلا أنْ يُرَسَّ لهُ ذِكْرُ[4]

فهذا ادّعاء لمن لم يكن له سابق عهد بالمجد ولم يتنسب له إلاّ من باب المعاندة ومجاراة أهل المجد في مكانتهم، وأمّا ما كان على جهة المساواة والرّفعة في المقام والحسب دليله قوله النابغة الجعدي (ت نحو 50 ق. هـ)[5] (من الوافر):

وشارَكْنا قُرَيْشاً في تُقاها،   وفي أحْسابِهَا شِرْكَ العِنانِ[6]

---

(1) هو عروة بن الورد بن زيد العبسي من غطفان، المتوفى نحو 30 هـ من شعراء الجاهلية وفرسانها وأجوادها، كان يلقّب بعروة الصعاليك لجمعه إيّاهم، وقيامه بأمرهم إنا أخفقوا في غزواتهم، ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة2/ 665، الأغاني: الأصفهاني3/ 72.

(2) ديوان عروة بن الورد: شرح ابن السكيت، تحقيق: عبد المعين الملوحي، ص81، ط1، 1966، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا.

(3) سنن البيهقي الكبرى: البيهقي6/ 150 وسنن أبي داود: أبو داود3/ 278

(4) ديوان أبي طالب ص48

(5) هو قيس بن عبد الله بن عُدس بن ربيعة الجعدي العامري، أبو ليلى، شاعر صحابي من المعمرين، كان ممن هجر الأوثان، ونهى عن الخمر قبل ظهور الإسلام، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام 1/ 123، الشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 280 .

(6) ديوان النابغة الجعدي (قيس بن عبد الله)، تحقيق: عبد العزيز رباح، ص164، ط1، 1964، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.

فالمعنى العام للشرك يدلّ على أنهّ كان يعني الاشتراك في الجاهلية، إلاّ أنّ مصطلح الشرك باللّه أو المشرك لم يعرف إلاّ بعد نزول القرآن الكريم، قال الأقيشر الأسدي (ت80هـ) [1] (من البسيط)

وَلَـمْ أُشْـرِكْ بِـرَبِّ النَّـاسِ شَـيْئاً فَقَـدْ أَمْـسَكْتُ بِالحَبْـلِ الوَثِيـقِ [2]

وهذا أمر مسلّم به لأنّ عقيدة التوحيد التي تقابلها عقيدة الشرك لم تكن معروفة لديهم، على حين كانت عبادة الأصنام والأوثان شائعة بينهم. وهذا يعني أنّ الشرك كان معروفا عمليا ولم يكن معروفا اصطلاحا [3].

فهذه الإشارة اللّغوية إلى مفهوم (الشرك) وتتبّع حقيقة وجوده في الجاهلية وبعد مجيء الإسلام لا تعني إلاّ مقارنته مع مفهوم الكفر، لأنّ الحكم الفقهي يمكن أن يُلتبس على قارئ الآية بظاهر ألفاظها، كما سيأتي توضيحه عند الحديث عن هذه الأحكام وما ينجرّ عنها عند تطبيقها أو التحاكم إليها، لأنّ المشرك قد انتفت مشروعية عمارته للمسجد الحرام انطلاقا من دلالة مفهومه، غير أنّ عمارته هذه لا يمكن أن تتضح ليستند عليها الحكم الشرعي إلاّ بتتبّع معاني العمارة في اللّغة التي تعدّدت هي الأخرى على النحو الآتي:

جاء في العين: (وعَمَرَ النّاس الأرضَ يَعْمُرُونَها عِمارةً، فهي عامرة معمورة ومنها العُمْران. واستعمر الله النّاسَ ليَعْمُروها. والله أعمر الدّنيا عمرانا فجلعها تعمر ثمّ يُخَرِّبها) [4].

أمّا في المقاييس: (فالعين والميم والراء أصلان صحيحان، أحدهما يدلُّ على بقاءٍ وامتداد زمان، والآخر على شيءٍ يعلو، من صوتٍ أو غيره.....فأمّا قولهم: عَمْرَك الله، فمعناه أُعَمِّرك الله أن تفعل كذا، أي أُذكِّرُكَ اللهَ، تحلّفه بالله وتسأله طولَ عمره. ويقال: عَمِرَ الناسُ: طالت أعمارُهم، وعَمَّرَهم الله جلّ ثناؤه تعميرًا.

ومن الباب عِمارة الأرض، يقال عَمَرَ الناسُ الأرض عِمارةً، وهم يَعْمُرُونها، وهي عامرة معمورة، وقولهم: عامرة محمولٌ على عَمَرَةِ الأرض، والمعمورة من عُمِرت؛ والاسم والمصدر العُمْران. وأمّا الآخر فالعَوْمَرة: الصِّياح والجلَبة............ قال أهلُ اللغة: والعَمَار: كلُّ شيءٍ جعلتَه على رأسك، من عِمامةٍ أو قَلَنْسُوة أو إكليل أو تاجٍ أو غير ذلك، كلُّه عَمار، قال الأعشى (من المتقارب):

---

(1) هو المغيرة بن الأسود بن وهب بن خزيمة الأسدي، وكان يغضب إذا قيل له الأقيشر، يكنّى أبا معرض، وهو أحد مجّان الكوفة المتوفّى80هـ ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة2/ 545، ومعجم الشعراء: المرزباني ص323

(2) ديوان الأقيشر الأسدي، جمع وتحقيق: خليل الدويهي، ص389، ط1، 1991، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(3) التطور الدّلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن: عودة خليل أبو عودة ص274

(4) العين: الخليل2/ 173

فلمــــا أتانـــا بُعيــــدَ الكـــرَى ســجَدْنا لــه ورفَعْنَــا عَمــارا[1][2]

وعَمَرْتُ الخرابَ أعْمُرُهُ عِمَارَةً، فهـو عـامِرٌ، أي مَعْمُـورٌ .... واعْتَمَـرَهُ، أي زاره.... وعُمَّـارُ البيوت: سكَّانُها من الجن...والمَعْمَرُ: المنزل الواسع من جهة الماء والكلأ. قال طرفة بن العبد (من الرجز):

يَـا لَـكِ مِـن قُبَّـرَةٍ بمَعْمَـرِ[3][4].

وقد ورد في اللّسان: (ويقال: عَمَرَ اللّهُ بك منزِلَـك يَعْمُـره عِمـارة وأعْمَـره جعلـه آهِـلاً...وعَمَـر الرجلُ مالَه وبيتَه يَعمُره عِمارَة وعُموراً وعُمْراناً: لَزِمَه؛ وأنشدوا لأبي نخيلة[5] في صفة نخل (من الطويل):

أدامَ لهـا العَصْرَيْنِ رَيّـاً، ولم يَكُـنْ كمـا ضَـنَّ عـن عُمْرانِهـا بالـدراهمِ[6]

ويقال: عَمِرَ فلان يَعْمَر إذا كَبِرَ. ويقال لساكن الدار: عامِرٌ، والجمع عُمّار. وقوله تعـالى: ﴿ وَٱلْبَيْتِ ٱلْمَعْمُورِ ﴾[7] ...والمَعمورُ: المخدومُ... وأعْمَـره المكـانَ واسْتَعْمَره فيـه: جعلـه يَعْمُـره. وفي التنزيـل العزيـز: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾[8]؛ أي أذِن لكـم في عمارتهـا واسـتخراج قـومِكم منهـا وجَعَلَكـم عُمَّارَها.والمَعْمَرُ: المَنْزِلُ الواسع من جهة الماء والكلأِ الذي يُقامُ فيه....والعِمَارةُ:ما يُعْمَر به المكان. والعُمَارةُ: أجْرُ العِمَارة)[9].

---

(1) ديوان الأعشى ص39

(2) المقاييس4/ 140

(3) وعجز البيت: خلا لكِ الجوّ، فبيضي واصفري، ينظر ديوانه ص46

(4) الصحاح: الجوهري2/ 649

(5) هو أبو نخيلة ابن حزن بن زائدة بن لقيط بن هرم بن يثربي وقيل بن أثربي بن ظالم بن مجاسر بن حماد بن عبد العزّى بـن كعب بن لؤي بن سعد بن زيد مناة من تميم، كان عاقّا لأبيه فنفاه فخرج إلى الشام وأقام هناك إلى أن مات أبوه ثمّ عـاد، وبقي مشكوكا في نسبه مطعونا عليه، غلب عليه الرّجز ويعدّ مـن الـشعراء المقلّـين، قتلـه مـولى لعيـسى بـن موسـى في خرسان، ينظر ترجمته: الأغاني: الأصفهاني20/ 403.

(6) البيت في المحكم: ابن سيدة 2/ 149 و6/ 81

(7) الطور4

(8) هود61

(9) اللسان: ابن منظور3/ 359

وتماما لهذا المعنى جاء في القاموس: (العَمْرُ، بالفتح وبالضم وبضمتين: الحياةُ ج: أعْمارٌ، وبالضم: المَسجِدُ، والبيعَةُ، والكَنيسَةُ، وبالفتح: الدِّينُ)[1].

فمجموع المعاني في مادّة (ع م ر) التي انحدر منها الفعل (يعمر) الوارد في الآية تدور حول ما كان ضدّ الخراب ولزوم الشيء وجعل المكان آهلا، أو أنّه يكون مرتفعا عاليا كما أنّ العمارة يمكن أن تكون بكثرة الذكر والتعبّد، وتحيل المادّة كذلك على البناء إذا ما اتّخذ للعبادة كأن يكون مسجدا أو كنيسة أو غيرهما، وذلك إذا ما تردّد المرء عليها وزارها قصد التعبّد فيها، فأي هذه المعاني يتحمّلها لفظ الآية إذا ما كان الفعل سيقوم به المشرك الذي إن هو أخذ بجميع هذه المعاني فهي حتما ستنطبق عليه، لكنّ الأحكام الفقهية اقتصرت على مجمل ظاهر في المعنى وهو العمارة بما تقتضيه دلالتها، لهذا كان اختلاف الفقهاء في نوعية الإعمار وكيفيته، فعند تحديد الدّلالة الشرعية الموجبة للحكم ينجرّ عنها حينئذ تحديد الأولوية بين المشرك والكافر، أم أنّهما معا مشمولان بالحكم على جهة التفاوت؟.

فمعنى الآية بتوافق هذين المعنيين؛ أنه ما كان ينبغي ولا يصحّ للمشركين ولا من شأنهم الذي يقتضيه شركهم أو الذي يشرعه أو يرضاه الله منهم أو يقرّهم عليه أن يعمروا مسجد اللّه وبيته المحرّم بأيّ نوع من أنواع العمارة في حال كونهم كافرين شاهدين على أنفسهم بالكفر قولا وعملا، لأنّ هذا جمع بين الضدين، فإنّ عمارة مساجد اللّه الحسيّة إنّما تكون لعمارتها المعنوية بعبادته فيها وحده، ولا تصحّ ولا تقع إلاّ من الموحّد له وذلك ضدّ الكفر به[2]، ودليل ذلك أنّ مطلع الآية قد استهلّ بنوع من أنواع النفي وهو نفي الشأن الذي يعدّ أبلغ من نفي الفعل، يعني ما ينبغي للمشركين ولا يصح منهم، ولا يكون من شأنهم عمارة المساجد، فهم لا يستحقّون أن يقوموا بهذه العمارة، فالمراد نفي الشأن لا نفي الفعل. وعمارة المساجد قد يراد منه العبادة فيها أو إنشاءها وبناءها، أو ترميمها وإصلاحها، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فالعمارة إمّا أن تكون حسيّة أو معنوية، و كلّ هذا تحتمله دلالة الآية.

ويشهد للعمارة الحسيّة ما رُوي عن عثمان رضي الله تعالى عنه أنّه لمّا بنى مسجد رسول اللّه ﷺ ولامه النّاس، قال: (إنّكم أكثرتم، وإنّي سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من بنى مسجدا يبتغي به وجه الله، بنى الله له مثله في الجنّة)[3]، ويشهد للعمارة المعنوية قول رسول الله ﷺ: (ثم إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالإيمان، فإن الله يقول: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾[4])[5]، وهذا ما ترجمه قول علي

---

(1) القاموس المحيط: الفيروز آبادي2/ 173

(2) تفسير آيات الأحكام: السايس2/ 22

(3) صحيح البخاري1/ 172

(4) التوبة18

(5) سنن الدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، 1/ 302، ط1، 1407هـ دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

بن أبي طالب ﷺ: (من مشطور الرجز)

لاَ يَسْتَوِي مَنْ يَعْمُرُ المَساجِدا ومن يبيت راكعا وساجدا
يَدْأَبُ فيها قَائِمًا وَقَاعِدًا وَمَنْ يَكُرّ هكذا ، مُعَانِدا[1]

والجمع بين هذين المعنيين وغيرهما من المعاني التي تندرج تحتها في باب المشترك هو اختيار الحنفية والشافعية[2]، فحين لا تقوم القرينة التي تعيّن المعنى المراد من المشترك بحيث ترجّحه على غيره، هل يصحّ في هذه الحال أن يراد من المشترك كلّ واحد من معنييه أو معانيه بإطلاق واحد، بحيث يكون الحكم المتعلّق به ثابتا لكلّ واحد منهما؟ أم لا يصحّ ذلك ويجب التوقّف حتّى يقوم الدّليل على تعيين واحد من المعنيين أو المعاني؟ وقد ذهب الشافعي إلى جواز أن يراد من المشترك جميع معانيه[3]، سواء أكان واردا في النفي أم في الإثبات، ولكن بشرط أن لا يمتنع الجمع بين المعاني[4]، فإن كان الخلاف في الاحتكام إلى المشترك لتوسعة المعنى فإنّه يمكن الأخذ بأصلين في معانيه محدّدين لدلالته العامّة؛ وهما المعنى الحسّي وما يندرج تحته والمعنى المعنوي وما يحصره من معاني تتفرّع عنه، وقبل الحديث عن الأحكام الفقهية المترتّبة عن ذلك فهناك سياق متمّم هو قوله تعالى: ﴿شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلۡكُفۡرِ﴾، فأيّ شهادة يقرّون بها لكي تثبت كفرهم؟ هل إعمارهم للمسجد ببنائه أم دخولهم للتعبّد فيه؟ وهنا تُقحم الأصنام التي عمروا بها المسجد الحرام على نيّة التقرّب، فشهادتهم إمّا بإظهار ما هو كفر من نصب الأوثان والعبادة لها وجعلها آلهة، فإنّ هذا شهادة منهم على أنفسهم بالكفر، وإن أبوا ذلك بألستهم، فكيف يجمعون بين أمرين متنافيين: عمارة المساجد التي هي من شأن المؤمنين، والشهادة على أنفسهم بالكفر التي ليست من شأن من يتقرّب إلى اللّه بعمارة مساجده؟ وإمّا أن يكون المراد بهذه الشهادة قولهم في طوافهم: لبيك لا شريك لك لبيك، إلاّ شريكا هو لك تملكه وما ملك، وقيل: شهادتهم على أنفسهم بالكفر أنّ اليهودي يقول: هو يهودي، والنصراني يقول: هو نصراني،

---

(1) ديوان علي بن أبي طالب، جمع: نعيم زرزور، ص62، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(2) ينظر تفسير آيات الأحكام: السايس2/ 23 وأحكام القرآن: المراسي3/ 185

(3) وقد ذهب مذهبه في هذا الرأي جماعة من العلماء منهم أبو بكر الباقلاني وفريق من المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار؛ ينظر: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: (دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنّة): محمد أديب صالح، 2/ 139-140، ط4، 1993، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.

(4) الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي1/ 45.

والصابئ يقول: هو صابئ، والمشرك يقول: هو مشرك[1]، فإن أقرّ على نية التأكيد والإنتماء فهو حتما خارج من دائرة عُمّار المساجد بالوجه الذي كان قبل الجاهلية أو بعده.

أمّا الأحكام التي يمكن تفريعها من خلال تعدّد المعاني في كلّ لفظ من ألفاظ هذه الآية لاسيما ثلاثية الألفاظ التي تتبعنا دلالتها المتنوّعة، فيمكن ترتيبها على النحو الآتي:

- حكم من دخل المسجد من المشركين وهو عابر سبيل.
- حكم الاستعانة بالمشرك في بناء المسجد أو ترميمه.
- حكم من يستعين بالمشرك في تجهيز المسجد من الدّاخل بعد بنائه.
- حكم المشرك إذا ما وفد على البلاد الإسلامية ودخل مساجدها قصد السياحة والاطّلاع على مآثر عمرانها.
- حكم من بنى مسجدا من غير المسلمين، كأن يتبرّع كافر بماله يوصي به لتشييد مسجد يرى أنّ أهل منطقة ما في حاجة إليه، ولا يستبعد هذا عند بعض النّصارى.

وهل يمكن أن تنسحب هذه الأحكام على كلّ المساجد، أم أنّ المخصوص بالذكر في الآية هو المسجد الحرام دون غيره؟.

أمّا المسألة الأولى فحكم عابر السبيل في الإسلام له ضوابطه الشرعية إذا ما كان مسلما في حال جنابة، فهو حينئذ متلبس بنجاسة حسيّة شأنه شأن الكافر، غير أنّ الكافر نجاسته حسية ومعنوية، فإن كان الأوّل لا يقربه إلاّ للضرورة القصوى كما بيّنا ذلك سابقا، فحكم الثاني أولى بأن لا يقرب المسجد ولا يدخل إليه إلاّ أن يناول شيئا من داخله بوساطة غيره، كأن يكون ماء للشرب أو في ما هو من نحوه من ضرورات الحياة، ولا يمكن أن يكون المبيت من أمثلة ذلك لأنّ وقته أطول، فيكون ذلك أدعى للمكوث بالمكان مكوثا مباشرا يؤدّي إلى نجاسة المكان.

فأمّا المسألة الثانية وهي: هل يجوز استخدام الكافر في بناء المساجد؟ فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى جواز ذلك، وقالوا في توجيه رأيهم: إنّ الكافر إنّما يمنع من الولاية على المساجد، فلا تدخل المساجد تحت حوزة كافر، وكذلك لا يصحّ أن يقوم بمصالح المساجد كافر، فلا يصحّ أن يكون ناظر المسجد كافرا. أمّا استخدام الكافر في بناء مسجد أو في أعمال أخرى تتعلّق بالبناء والإنشاء أو بالترميم والإصلاح، فأي وجه لمنعه من ذلك؟.

وذهب فريق إلى منع ذلك وقالوا في توجيه رأيهم: إنّ الآية تبيّن أن المشركين لا ينبغي لهم أن يعمروا المساجد وليس من شأنهم هذا، لأنّهم يشركون بالله يعني؛ لا يقبل عقلا ولا منطقا أن يقع منهم

---

(1) نيل المرام في تفسير آيات الأحكام: القنوجي2/ 138-139

ذلك، فهم يكفرون بالله، وعمارة المساجد تقتضي الإيمان بالله. وهذا يدلّ على أنّ المشركين لا يصح منهم عمارة المساجد.

وقد قال أصحاب الرأي الأوّل: (إنّ التسخير في البناء والإنشاء ليس داخلا في عمارة المساجد، وإنّما عمارة المساجد هو القيام عليها بإدارة شؤونها أو الولاية عليها كما تقدّم ذلك)[1]، وما يعضّد الرأي الثاني أنّ الخراب عكس العمارة، فيمكن لهذا المشرك أو الكافر أن يسعى في خراب المسجد بأن يغش في بنائه بأيّ وجه من وجوه تشييد العمران.

والمسألة المتصلة بها هي التي تتعلّق بتجهيز المسجد إذا ما بُني، فهو يحتاج إلى تأثيث خاصّ لا سيما في المساجد الكبيرة كالمسجد الحرام وغيره، فهذه الأماكن المقدّسة إذا ما أنشئت للغرض المخصوص وهو التعبّد فيها، فهي حتما حينئذ قد صارت غاية لما بنيت لأجله، فيكون دخولها لقصد تجهيزها لما تحتاجه من أثاث ووسائل تنظيف وتوصيله بأجهزة الصوت والتدفئة والتكييف عامّة، فالأمر هنا متوقّف نظير الكفء من الكفار عند المسلمين، فإن تعذّر وجود هذا النظير أخذ بالأحوط في المسألة دون ترخّص لغير ضرورة.

وقد ظهرت إشكالية أخرى في هذا العصر وهي انتشار ظاهرة دخول الأجانب إلى المساجد لغرض السياحة واستكشاف الأماكن الأثرية، فسبب ذلك حرجا للمسلمين لأنّ هؤلاء الأجانب على نجاسة حسيّة ومعنوية، والأمر فيه خلاف على نيّة الدّخول؛ فإن كان مقصده الأوّل حبّ معرفة الإسلام والاطّلاع على تعاليمه ففي المسألة يسر مؤقّت، وإن كان لغير ذلك فالمسألة تنسحب عليهم تماما حال كونهم عابري سبيل، وسيتّضح الأمر أكثر عند الحديث عن وصف المشركين بالنّجاسة، وأنّهم لا يدخلون المسجد الحرام بعينه في العنصر الموالي.

واختلف في من وهب ماله من المشركين لبناء مسجد أو أوصى بعمارته بأن خصّص لذلك مبلغا من ماله، حيث ذهب بعض الفقهاء إلى قبول ما جاء في الوصية وتنفيذها إن لم يكن للموصي غرض ديني أو سياسي يضرّ به المسلمين، لأنّه حينئذ يكون مثل مسجد الضرار[2]، لكنّ أوّل اعتراض على هذا الحكم أنّ مال المشرك فيه شبهة تقرّبه إلى الحرام، ويكفي إقراره بمبدأ الربا اعتقادا، كما أنّ غاية غير المسلمين في الخدمة مهما كان نوعها عادة ما ترتبط بالمقابل المادي، وإن لم يكن فهي مرتبطة أي الخدمة بالرياء والسمعة، وهذا ما لا حظّ له في الآخرة، لأنّه لم يقصد به وجه اللّه، والمسجد إن لم يتأسّس على هذه النيّة فكيف يكون هو نفسه ملجئا لتحقيقها[3].

---

(1) تفسير آيات الأحكام: القصبي محمود زلط3/ 97-98

(2) المرجع السابق ص98

(3) تفسير آيات الأحكام: السايس2/ 25

فبعد أن بيّنا وجوه الخلاف في الأحكام السابقة التي تمخّضت عن كلّ وجه من وجوه المعاني المحتملة، يتبيَن أنّ إمكانية اسقاطها على مسجد بعينه دون غيره مسألة خلافية كذلك، لأنّ نصّ الآية باستطاعته أن يتضمّن معنى إضافيا بأن يكون المسجد مسجدا واحدا مخصوصا وهو المسجد الحرام وما سواه لا تنسحب عليه هذه الأحكام، كما أنّ ثمة وجه آخر بأن تكون المساجد كلّها معنية بالحكم دون استثناء، فهناك من قرأ بالإفراد (مسجد اللّه)[1]وهي تحتمل وجهين: أن يُراد به مسجدا بعينه، وهو المسجد الحرام لقوله:﴿وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ﴾[2]، وأن يكون اسم جنس فتندرج فيه سائرُ المساجد، ويدخل المسجد الحرام دخولا أوليًا. وقرأ الباقون (مساجد) بالجمع[3]، وهي أيضا محتملة للأمرين. ووجه الجمع: إمّا لأنّ كلّ بقعة من المسجد الحرام يُقال لها مسجد، وإمّا لأنّه قبلة سائر المساجد، فصحّ أن يُطلق عليه لفظُ الجمع لذلك[4]. وما يمكن ترشيحه من هذا الخلاف في توجيه القراءة على المعنى الأوّل أو الثاني أنّه غير لازم لوجود آية أخرى تُخصّص المسجد الحرام بالذكر من دون بقية المساجد.

3-2 المانع الشرعي من دخول المشركين للمسجد الحرام:

اتّسعت دائرة الخلاف في أيّهما المقصود بالحكم عند دخول المشركين إلى المساجد، هل هي بعينها في الجملة أم أنّ المسجد الحرام هو المقصود بذاته؟ فقراءة نصّين متباينين في التحديد تتيح المجال لوضع كلّ معنى في إطاره المخصوص، لإمكانية عموم الحكم في المساجد كلّها عند قراءة الآية الأولى واقتصاره على المسجد الحرام في الآية الثانية؛ قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَاۚ وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦٓ إِن شَآءَۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[5]. لم يقع الوصف بالنّجاسة للمشركين في الآية السابقة على الرّغم من كونهم وُضعوا في محكّ الاختبار لإعمار المسجد؛ لأنّهم على تقدير إعماره، فوقع النفي ليزيل كلّ لبس في دخولهم المسجد أو عدمه، على ما فهمه الفقهاء من الجواز والمنع، لكنّ سياق الآية في هذا النّص يحدّد جنس المشركين بوصف خالص إمّا على جهة

---

(1) الذين قرؤوا بهذا الوجه أبو عمرو ويعقوب والجحدري وابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء بن أبي رباح وابن محيصن واليزيدي وعبد الوارث وخارجة وحسين وحماد بن أبي سلمة عن أبي كثير؛ ينظر: معجم القراءات: عبد اللطيف الخطيب3/ 356.

(2) التوبة19

(3) الذين قرؤوا بهذا الوجه نافع وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي ومجاهد وقتادة وأبو جعفر والأعرج وشيبة والحسن؛ ينظر: معجم القراءات: عبد اللطيف الخطيب3/ 356.

(4) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: السمين الحلبي6/ 29.

(5) التوبة28

الحسيّة وإمّا على جهة المعنوية، وهو ما يحتمله لفظ النّجاسة من معان في معاجم اللّغة؛ النّجاسة القذارة؛ قال جرير (من الطويل):

وَقَدْ كانَ نِجْساً طهّرَتْ من جِماعِه ... وَآبَ إلى شَرّ المَضاجِعِ مَضْجَعَا[1]

النّجس التعويذة تتخذ للطفل؛ قال حسّان (من الطويل):

وجاريةٍ مَلْبُونةٍ ومُنجَّسٍ ... وطارقةٍ في طَرْقِها لم تُشَدَّدِ[2]

وقال الراجز:

وعَلَّقَ أنجاساً عليَّ المُنجِّس[3]

النّاجس: الداء لا دَواءَ له، قال ساعدةُ بن جؤية الهذليّ[4] (من البسيط):

والشيب داءٌ نَجيسٌ لا دواءَ له للمرءِ ... كان صحيحًا صائبَ القُحَمِ[5]

الدّنس. خلاف الطّهارة.

النّجس من النّاس من لا ... عقل له، قليل الحيلة عييّ[6].

---

(1) ديوان جرير ص262

(2) ديوان حسان بن ثابت ص382

(3) ينسب البيت للممزق العبدي شاس بن نهار، وصدره: وكان لدي كاهنان وحارس، كذا في تاج العروس: محمد مرتضى الزبيدي16/ 536 ويُروى الصدر على نحو آخر: ولو كان عندي حازيان وراقبٌ ينظر: أساس البلاغة: الزمخشري2/ 251 وعجز البيت في المجمل: ابن فارس ص638.

(4) هو ساعدة بن جؤية الهذلي من بني تميم بن سعد بن هذيل شاعر مخضرم، واسمه كنية عن لون أو مكان؛ ينظر ترجمته: سمط اللآلي المحتوي على اللآلي في شرح أمالي القالي لأبي عُبيد البكري ومضاف إليه: ذيل اللآلي في شرح أمالي القالي، تحقيق: عبد العزيز الميمني، 1/ 115، دط، 1936، لجنة التأليف والترجمة والنشر، والمؤتلف والمختلف: الآمدي113.

(5) ديوان الهذليين1/ 191 نسخة مصوّرة عن عن طبعة دار الكتب، ط1، 1965، نشر الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.

(6) ينظر هذه المعاني العين: الخليل بن أحمد6/ 55 وكتاب الجيم: أبو عمرو الشيباني ص460 والمقاييس: ابن فارس5/ 394 واللّسان: ابن منظور4/ 322.

لقد توزّعت معاني هذا اللّفظ (النجاسة) في كلام العرب لتشمل متغيّرات ستّة تنحصر جميعها في حقل دلالة السّلب بكلّ معايبه إمّا لدناسة أو خبث أو قلّة رجاحة عقل أو انعدام ثقة أو عموم الداء الذي لا دواء له؛ حيث ييأس صاحبُه من علاجه، وهذه المعاني الستة إذا ما ارتبطت في سياق نصّ ما بالمشرك فإنّها تتوشّحه من كلّ جانب ظاهرا وباطنا، فهو حتما سفيه الرأي قاصر العقل، لم يُدرك حقيقة عبوديته وتعبّده ولمن يتوجّه بمقصده، هل لإله بعينه أو لمتعدّد، وكفى بهذا حمقا وسخفا يُهين من قدر المرء، قال النابغة الشيباني (من البسيط):

هـم الـذين سمعـت الله أوعـدهم ... المـشركون ومـن لم يهـوكم نجـس[1]

كما أنّ المشرك خبيث لما يجمع من نجاسة حسيّة وباطنية لسوء اعتقاده، وأنّه لا يطهُر من قذارة إذا ما أصبته جنابة، كذلك هو لا يتعفّف عن إتيان كلّ محرّم يقود إلى تغيّر حاله ومظهره، كما كان عليه أهل الجاهلية حيث أحلّوا الخمر والزنا والميتة وكلّها تُفضي إلى إصابة لنجاسة ما ولو بوجه، وستّضح العلاقة بين هذه المعاني إذا ما اتّصلت بمعاني (القرب) التي ستحدّد نوع النجّاسة المقصودة في الآية ودرجتها، حيث يكون لها الأثر في النأي والدنوّ من المسجد الحرام الذي صرفهم الله سبحانه وتعالى عنه بقوله: ﴿فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾ لأنّ هذا المكان المقدّس قد جُعل حكرا على العابدين المتطهرّين؛ قال تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ۖ وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾[2]، فهذه دلالة ضمنية إذا ما احتكمنا إلى مفهوم المخالفة وقرأنا فحوى الخطاب على جهة ما يحملُ عليه معناه الأصيل الذي يشير عيانا إلى أنّ هذا المكان قد دنّسه من لا يوحّد ولا يتنزّه عن الأدران بنوعيها الحسيّة والمعنويّة، فكان لزاما أن يطهّر هذا البيت ثمّ توصد أبوابه أمام كلّ مشرك، فلا يقربه بأيّ وجه من وجوه القرب التي حدّدها أصحاب المعاجم استخلاصا من لغة العرب كالآتي:

القرب ضد البعد؛ قال عمر بن أبي ربيعة (من الكامل):

هَمُّوا بِبُعْدٍ مِنْكَ غَيْرِ تَقَرُّبٍ ... شَتَّانَ بَيْنَ القُرْبِ والإبْعَادِ[3]

---

(1) ديوان النابغة الشيباني ص85

(2) البقرة125

(3) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص92

الاقتراب الدنو؛ قال كعب بن زهير (من الطويل):

تَقَــرَّبَ حتَّــى قلــتُ لم يَــدْنُ هكــذا ... مــن الإِنْــسِ إلاّ جاهــلٌ أو مــضلَّلِ[1]

التَقَرُّبُ التَدَنّي والتَواصلُ بحَقٍّ أو قَرابةٍ؛ قال الأعشى (الطويل):

فَــإنَّ القَرِيــبَ مَــنْ يُقَــرِّبُ نَفْــسَهُ، ... لَعَمْــرُ أبيــكَ الخَــيرَ، لا مَــنْ تَنَــسَّبَا[2]

والقِراب: مُقارَبة الأمر، وتقول: ما قَرِبْتُ هذا الأمرَ ولا أقْرَبُه، إذا لم تُشَامَّهُ ولم تلتَبسْ به.
وقال الفرّاء: (إذا كان القريبُ في معنى المسافة يذكَّر ويؤنَّث، وإذا كان في معنى النَسَب يؤنَّث، بلا اختلاف بينهم)[3]، ويشهد بصحة قوله قولُ امرىءِ القيس (من الوافر):

لــه الوَيْــلُ إن أمْــسَى، ولا أمُّ هاشــمٍ ... قَريــبٌ، ولا البَــسْباسةُ ابنــةُ يَــشْكُرا[4]

وقال عمر بن أبي ربيعة (من الطويل):

أشَــوْق أنْ تَنْــأى بِنَائِلَــةِ النَّــوَى ... وَهَــلْ يَنْفعَنِّــي قُرْبُهــا لَــوْ تَقــرَّبُ
فَــإنْ تَتَقَــرَّبْ يُــسكِنِ القَلْــبَ قُرْبُهــا ... كما النَّايُ مِنْهَا مُحْدِثُ الشَّوْقِ مُنْصِبُ[5]

و قرّبه عجّله أي استعجل حضوره ؛قال الراعي النميري (من الطويل):

وَلِلْمَنِيَّــــــةِ أسْــــــبَابٌ تُقَرِّبُهَــــــا ... كَمَــا تُقَــرِّبَ لِلْوِحْــشِيَّةِ الــدُّرُ[6]

(1) ديوان كعب بن زهير ص52
(2) ديوان الأعشى ص7
(3) معاني القرآن: الفراء1/ 255-256
(4) ديوان امرئ القيس ص68
(5) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص35
(6) ديوان الراعي النميري ص218

أوضحت مجموع المعاني الواردة في كلام العرب[1] أنّ القرب على درجات تتفاوت بحسب قيمة المكان أو العلاقة الاجتماعية أو ما توحي به محاذير معيّنة تحول دون نيل الشيء لبعد ما ماديّ أو معنويّ، والآية محلّ الدّراسة نفت قرب المشركين من المسجد الحرام على جهة النهي الصريح، غير أنّ قربهم وبعدهم مختلف في إدراك المعنى الحقيقي بهذا اللّفظ؛ كقوله تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[2]، فهذا نهي على وجهين عند العلماء؛ إمّا للتحريم وإمّا للتنزيه، فتضمين الفعل (قرب) معنى (أكل) على أنّ النهي المقصد منه عدم الأكل من الشجرة وليس الدنوّ منها في الظاهر، كأن يستظلّ بظلّها مثلا، لهذا فالفعل (قرب) بفتح الرّاء وضمّها يفيد معنيين فإذا قيل: لا تقرَبْ بفتح الرّاء كان معناه لا تلتبس بالفعل، وإذا قيل: لا تقرُب بالضمّ كان معناه: لا تدنُ منه[3]، فكان بذلك هذا المعنى موازيا لدلالة النّص السابق في النّهي الذي منع المشركين من الاقتراب من المسجد الحرام، فهل أوجب هذا النهي تحريما أم نزّه مكانا مقدّسا؟ وترابط المعنيين يمكن أن ينسحب على بيت الله الحرام برمّته، حيث يستبعد كلّ مشرك عن إتيانه تنزيها له من أن يغشاه المشركون وقد تلبّسوا بالنّجاسة معنويا وماديّا، وانطلاقا من تباين المعاني المتّصلة بعضها ببعض بحسب درجات القرب وتفاوتها ونوعية النّجاسة، كان هذا الأساس هو محلّ الخلاف الفقهي الذي لا خلفية له إلاّ المعاني اللّغوية، حيث اختلف الفقهاء في لفظ (المشرك) أوّلا على ما بينّا سابقا من معانيه اللّغوية؛ فمنهم من قال: إنّ لفظ المشركين خاص بعبدة الأوثان، وقال قوم يتناول جميع الكفار، ويدل على هذا القول قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴾[4]، أي لا يغفر أن يشرك به، وهذا هو الظاهر[5]، فإن ارتبط الشرك بعبدة الأوثان انتفى التحريم عن غيرهم من الكفّار، وهم جملة من خالف شريعة الإسلام، فلا يؤمن أن يكون من بينهم من يعبد غير اللّه باتخاذه إله آخر ، أو أن يكون غير عابد في أصله أي ملحدا، وهذا ما يحيلنا على نوعية النّجاسة أهي ماديّة أم معنوية؟ فلقد نهى الله المؤمنين عن أن يقرب المشركون المسجد الحرام، أي عن تمكينهم من قربان المسجد الحرام، وعلّل ذلك بأنّهم نجس، إمّا لخبث باطنهم أو لأنّ معهم الشرك المنزّل منزلة النّجس الذي يجب اجتنابه، أو لأنّهم لا يتطهّرون ولا يغتسلون ولا يجتنبون النجاسات، وقوله: ﴿ فَلَا

(1) ينظر مجموع هذه المعاني في العين: الخليل بن أحمد5/ 152، والمقاييس: ابن فارس5/ 40، الصحاح: الجوهري1/ 177، اللسان: ابن منظور1/ 608

(2) البقرة35

(3) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: السمين الحلبي1/ 286

(4) النساء48

(5) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السايس2/ 26

﴿ يَقۡرَبُواْ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ بَعۡدَ عَامِهِمۡ هَٰذَا ﴾ تفريع على نجاستهم[1]، وقد أنكر ابن العربي على الحنفية انفرادهم بما رأووه من كون النّجاسة المقصودة في الآية حسيّة بقوله: (وقد ذهلت الحنفيّةُ عن هذه الحقيقة، فظنّوا أنّ إزالة النّجاسة أمر حسي تعمّ زوال العين في بعض المواضع، وهو إذا ظهرت حسيّ. وكونها بعينها نجاسة حكمي. وبقاء المحل نجسا بعد زوال عينها حكمي)[2].

فإن كان لفظا (المشرك) و (النجاسة) قد أحدثا هذا التباين في الحكم الفقهي، فلماذا كان خلافهم في المقصود بالمسجد الحرام وهو معيّن بلفظه؟ حيث لم يأت عامّا كما كانت عليه الحال في الآية السابقة التي قال فيها سبحانه وتعالى: ﴿ مَا كَانَ لِلۡمُشۡرِكِينَ أَن يَعۡمُرُواْ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلۡكُفۡرِۚ أُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ وَفِي ٱلنَّارِ هُمۡ خَٰلِدُونَ ﴾[3]، فما أوضحناه من خلاف سابق في معنى المساجد وهل يعمّها الحكم بجملتها أم بأعيانها على جهة التخصيص؟ فهذا الموضع في هذه الآية كان البيان واضحا في ظاهر اللّفظ، أي حينما ذكر المسجد الحرام دون غيره، ولقد تنازع العلماء معنى (المسجد الحرام) في الآية؛ فقال مالك والشافعي: (لا يدخل المشرك المسجد الحرام)، قال مالك: (ولا غيره من المساجد إلاّ لحاجة، من نحو الذميّ يدخل إلى الحاكم في المسجد للخصومة)[4]، وقال الشافعي: (يدخل كلّ مسجد إلاّ المسجد الحرام خاصّة)[5]، وقال الحنفية: يجوز للذميّ دخول سائر المساجد، كما أنّهم ذهبوا إلى أنّ المراد بالنّهي هو عدم تمكين المشركين من الحجّ والعمرة، فلا يصحّ أن يدخلوا الحرم كلّه لأداء هذه المناسك، وممّا يشهد لهذا: أن الله سبحانه يقول في الآية ﴿ فَلَا يَقۡرَبُواْ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ بَعۡدَ عَامِهِمۡ ﴾[6]، وهذا يدلّ على أنّهم كانوا يدخلون الحرم ويدخلون المسجد الحرام في وقت الحج والعمرة، فأمر المسلمين بمنعهم في هذا الوقت، فلا يصحّ لهم أن يدخلوا الحرم أو المسجد الحرام للحجّ أو العمرة بعد هذا العام، وممّا يشهد لهذا أيضا أنّ عليا ﷺ عندما أمره رسول الله ﷺ أن ينادي بسورة براءة في موسم الحجّ كان ممّا قال: (لا يحجّ بعد العام مشرك ولا يطوفنّ بالبيت عريان)[7]، وممّا استدلّ به الأحناف أيضا قوله سبحانه في الآية: ﴿ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ عَيۡلَةً فَسَوۡفَ يُغۡنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦٓ إِن شَآءَۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[8] فإنّ خشية العيلة إنّما تحدث بسبب منع المشركين من الحج أو

---

(1) ينظر المرجع نفسه 2/ 26 و تفسير آيات الأحكام: القصبي محمود زلط3/ 102

(2) أحكام القرآن: ابن العربي2/ 469

(3) التوبة17

(4) المصدر السابق2/ 469

(5) احكام القرآن: الشافعي ص58

(6) التوبة28

(7) صحيح البخاري 1/ 144

(8) التوبة28

العمرة؛ حيث كان المؤمنون ينتفعون بالتجارات التي تروج في هذه المواسم على أيديهم، وعلى هذا فلا يمنع المشركون من دخول الحرم والمسجد الحرام وسائر المساجد[1]، وقالوا في توجيه كلامهم: إنّ النهي جاء في المسجد الحرام، فتحريم دخول المشرك المسجد الحرام ثابت بالنّص ويقاس سائر المساجد عليه؛ لأنّ العلّة هي النّجاسة في المشركين، فالله سبحانه قد علّل الحكم بهذه النّجاسة، وما دامت النّجاسة موجودة لم تزايلهم فيحرم عليهم أن يدخلوا أيّ مسجد[2].

غير أنّ حدود المسجد الحرام مختلف فيه، لا من حيث إيقاع العبادة في أماكن بعينها فيه وكذا مواقيتها كما يظهر في مناسك الحج، وإنّما الخلاف يكمن فيما بدا للفقهاء من أنّ المسجد الحرام هو البيت العتيق، أو أنّ حدوده بحدود المشاعر المقدّسة وأبعدها عرفة، فيشمل بذلك المسجدُ بهذه الصّفة حيّزا كبيرا يُحترزُ من أن يقربه مشرك في موسم الحجّ بعد نزول هذه الآية، أو في غيره من المواسم والأيّام التي تحدّد الضرورةُ مدى مسايرة الحكم الفقهي لقبول دخول الكافر عموما إلى هذه الأماكن المقدّسة خاصّة أو دونها من المساجد عموما؛ قال الجصّاص (ت370هـ)[3]: (والحرم كلّه يعبّر عنه بالمسجد، إذ كانت حرمته متعلّقة بالمسجد، وقال الله تعالى: ﴿وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ٱلَّذِى جَعَلْنَٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلْعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِ ۚ وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[4]، والحرم كلّه مراد به، وكذلك قوله تعالى: ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾[5]، قد أريد به الحرم كلّه لأنّه في أيّ الحرم نحر البُدْنَ اجزاه، فجائز على هذا أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾الحرم كلّه للحجّ، إذ كان أكثر أفعال المناسك متعلّقا بالحرم، والحرم كلّه في حكم المسجد لما وصفنا، فعبّر عن الحرم بالمسجد وعبّر عن الحجّ بالحرم، ويدلّ على أنّ المراد بالمسجد ههنا الحرم قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[6]، ومعلوم أنّ ذلك كان بالحديبية وهي على شفير الحرم، ... فبعضها من الحلّ وبعضها من الحرم. فأطلق الله تعالى عليها أنّها عند المسجد الحرام وإنّما هي عند الحرم)[7].

(1) احكام القرآن: الجصاص3/ 114

(2) تفسير آيات الأحكام: القصبي محمود زلط3/ 102-103

(3) هو أبو بكر احمد بن علي الرازي الجصّاص نسبة إلى العمل بالجصّ كان إمام الحنفية في عصره، المتوفّى 370هـ درس الفقه على أبي الحسن الكرخي وأبي سهيل الزجاج وغيرهما، كما أخذ الحديث عن أبي العباس الأصمّ النيسابوري وسليمان بن أحمد الطبراني، ينظر ترجمته: الجواهر المضيّة1/ 84، والأعلام: الزركلي1/ 165.

(4) الحج25

(5) الحج33

(6) التوبة7

(7) أحكام القرآن: الجصاص3/ 116

4-2 ما اشترك فيه المسجد الأقصى مع المسجد الحرام:

هناك بعض المساجد خُصّت بالذّكر على جهة التعيين في القرآن الكريم على أنّها أماكن مقدّسة تشرُف عن غيرها بميزات انفردت بها عن بقية البقاع وأماكن العبادة سواء في شريعة الإسلام أو غيرها. فكان من الضروري أن نبيّن تبعيّة الأحكام الفقهية بالنّسبة لهذه المساجد المخصوصة التي إمّا أنّها تتساوى في الأحكام لخصوصيتها، أو أنّها تبع لبعضها على جهة القياس، أو أنّها تتبع غيرها من المساجد مثلا، وآخر صورة تتعلّق بتبعية المساجد لها جملة، أو أنّ المساجد من غير المخصوصة لها أحكامها الفقهية الخاصّة التي تشترك فيها مع المساجد الثلاثة التي أشار إليها الحديث النبوي الشريف من جهة، وتختلف عنها من جهة أخرى لأنّها لا ترقى بأن تساويها منزلة أو تفضل عليها، مع وجود صورة أخرى تفرد هذه المساجد الثلاث بأحكام لا تشاركها فيها غيرها من بيوت العبادة، قال عليه الصّلاة وسلّم: (لا تشد الرحال إلاّ إلى ثلاثة مساجد؛ مسجدي هذا ومسجد الحرام ومسجد الأقصى)[1]، غير أنّ هذا الأصل الذي جمعهم في كون السفر لا يشدّ إلاّ إليها لشرفها وقداستها لا يمكن أن يكون جامعا لها في مختلف الأحكام الفقهية لتباينها ومكانتها في شريعة الإسلام، وأوّل فضل حازه المسجد الأقصى والذي مكّنه من أن يكون مع مسجد النبيﷺ والمسجد الحرام هو قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[2]، فما بيّنته الآية من شرف لهذا المسجد هو أنّ النبيّ ﷺ قد أسري به إليه على أن يكون نهاية رحلة الإسراء وبداية رحلة المعراج، كما أنّ هذا المسجد قد حظي بمكانة أسمى من ذلك حينما اتّخذته الشرائع قبلة بما في ذلك الإسلام الذي مثّل فيه المسجد الأقصى أولى القبلتين، قبل أن يتحوّل المسلمون إلى البيت الحرام، فهذه الميزات جمعته مع مسجد رسول الله والمسجد الحرام، كما أشار إلى ذلك الحديث وهذا ما خصّه بالقدسية على أنّه مكان عبادة متميّز.

وقد تضمّن نصّ الآية أكبر إشارة إلى هذه القدسية بلفظي (الإسراء) و(المباركة)، وهما محلّ الخلاف بين أهل العلم حينما أرادوا أن يستنبطوا أحكاما ويستقرؤوا دلالات الألفاظ داخل سياق الآية، وكان محلّ خلافهم في أوّل لفظ هو (الإسراء) الذي تنازعوا فيه القول على وجهين؛ فمنهم من رأى أن الإسراء يكون حقيقة بالجسد والروح معا، ومنهم من رأى أنّ الإسراء يقتصر على الروح دون الجسد[3]، فهل تأسّس هذا الخلاف على ما رأوه حقيقة عيانا وهذا مستحيل أم أنّهم تباينوا انطلاقا من تنوّع المعاني اللّغوية لهذا اللّفظ في كلام العرب؟.

---

(1) صحيح مسلم2/ 1014

(2) الإسراء1

(3) أحكام القرآن: ابن العربي3/ 178

سرى يعني سير اللّيل، قال أمية بن أبي الصلت (من الطويل):

يحار بها الساري إذا جن ليله ... وليس وإن كان النهارُ بِمُعْلَمِ
تدلّى عليها بعد ما نام أهلها ... رسول فلم يَحْصَرْ ولم يترمرم[1]

وقال الفرزدق (من الطويل)

سرى لكَ طَيْفٌ من سُكَيْنَةَ بَعدما ... هَدَا سَاهِرُ السُّمَّارِ لَيْلاً، فأعْتَمَا[2]

ففي البيت الأوّل سير على الحقيقة بالروّح والجسد على أنّه إشارة على من يسير ليلا، أمّا في البيت الثاني فالسّاري لم يكن إلاّ طيفا من الخيال أرّق من استحضره في رؤيته، وهذا منزع في التفسير يمكن أن يكون مخرجا لمن اعتقد أنّ الإسراء يمكن أن يكون بالرّوح لا بالجسد، على أنّ الحادثة في جملتها كانت رؤية ورؤيا الأنبياء عليهم السّلام حقّ.

كلُّ شيءٍ طرق ليلاً فهو سار قالت ليلى الأخيلية (ت نحو80 هـ)[3](من الطويل):

فتًى كان للمَوْلى سناءً ورفعةً ... وللطّارقِ السّارِي قِرًى غيرَ باسرِ[4]

وقال الأحوص الأنصاري (ت105هـ)[5] (من مجزوء الوافر):

سرى ذا الهَمّ بَلْ طَرَقَا ... فَبِتُّ مُسَهَّداً قَلِقَا

---

(1) ديوان أمية بن أبي الصلت ص75

(2) ديوان الفرزدق ص235

(3) هي ليلى بنت عبد الله بن الرحال بن شداد بن كعب الأخيلية المتوفاة نحو80هـ شاعرة فصيحة ذكيّة اشتهرت بأخبارها مع الشاعر توبة بن الحمير، ينظر ترجمتها: الشعر والشعراء: ابن قتيبة2/ 439، وسمط اللآلي: أبو عبيد البكري ص119.

(4) ديوان ليلى الأخليلة: جمع وتحقيق: خليل إبراهيم العطيّة وجليل العطيّة، ص68، دط، 1967، دار الجمهورية، بغداد، العراق.

(5) هو عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عاصم الأنصاري، من بني ضبيعة، شاعر هجاء، من طبقة جميل بن معمر ونصيب، كام معاصرا لجرير والفرزدق، المتوفى105هـ ينظر: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي2/ 655، والشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 509.

كَـــــذَاكَ الحُـــــبُّ مِمَّـــا يُـــحْدِثُ التَّـــــسْهِيدَ وَالأَرَقَـــــا[1]

فما أكّدته هذه المعاني الواردة في الأبيات الثلاثة هو أنّ السّاري ليلا لا يُعلم متى يكون وافدا على غيره، على أنّه ضيف طارق بيت غيره لكي يحصّل نصيبا من الزاد يتبلّغ به الطريق، ففي البيت الأوّل كان الطارق على الحقيقة وصفا بالكرم والجود لمن يستضيفه على أنّه كان قبلة السّراة ليلا، أمّا في البيتين الآخرين فالطّارق همّ سهّد صاحبَه وأرّق أجفانه، فهو ممّن لا يُرغب فيه، إلاّ أنّ سريانه لا يكون إلاّ ليلا، ووجوده حتميّ على أنّه أثقل في النّفس ليلا منه في النّهار.

والسّاريةُ من السَّحاب: التي تجيء بين الغادية والرّائحة ليلاً، قال لبيد (من الرّمل):

قُلْـــتُ هَجِّـــدنا، فقـــد طـــال الـــسُّرى وقَـــدَرْنا إنْ جَنَـــى الـــدَّهْرُ غَفَـــلْ[2]

فقد يكون على لغة من ذكّر، وقد يجوز أن يريد طالت السُّرى لأنّ العرب تؤنّثها، فحذف علامة التأنيث؛لأنّه ليس بمؤنّث حقيقي.

وقال تأبّط شرّا (ت 80 ق هـ) [3](من الطويل):

عَلَـى الـشَّنْفَرَى سَـارِي الْغَمَـام فَـرَائِحٌ غَزِيـرُ الكُلَـى أَوْ صَـيِّبُ الْمَـاءِ بَـاكِرُ[4]

السَّرَّاءُ الكثِيرُ السُّرى بالليلِ، قال الفرزدق (من الكامل):

مِثْـــلَ النّجُـــومِ، أمامَهـــا قَمَـــرٌ لَهَـــا يجلـو الـدُّجى وَيُـضِيءُ لَيـلَ الـسّاري[5]

(1) شعر الأحوص الأنصاري، جمع وتحقيق: عادل سليمان جمال، ص112، دط، 1970، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة، مصر.

(2) ديوان لبيد ص139

(3) هو ثابت بن جابر بن سفيان أبو زهير من مضر، شاعر عدّاء، من فتاك العرب في الجاهلية، المتوفى80 ق هـ، ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 301، والأغاني: الأصفهاني21/ 138

(4) ديوان تأبّط شرا، تحقيق وشرح: علي ذو الفقار شاكر، ص29، ط1، 1984، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

(5) ديان الفرزدق ص303

وقال الشاعر: (من الرّجز)

عنـد الـصّباح يحمَـد القـوم الـسّرى   وتنجلـي عـنهم غيابـاتُ الكَـرَى[1]

وقال حسّان بن ثابت (الكامل):

إنّ النـضيرةَ ربّـةَ الخِـدْرِ   أسْـرَتْ إليـك ولم تكـن تُـسْرِي[2]

وفي المثل ذهبوا إسْراءَ قُنْفُذةٍ[3]، وذلك أن القُنْفُذ يسري ليلَه كلَّه لا ينام[4].

فإذا كان اللّفظ على صيغة الفاعلية فهو (سارٍ) والجمع (سُرى وسُراة)، وإذا كـان علـى صـيغة المبالغة حينما يديم الرّجل السير ليلا دونما انقطاع فهو (السَّرّاءُ) قال تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَسۡرِ﴾[5]، أي أنّه يعاقب النّهار ما دامت السّماوات والأرض، وقد عُرف من يُداومُ الـسّير لـيلا محاكـاة لتعاقبـه بالـسَّراء دلـيلا علـى مبالغته السّير في هذا الوقت بالذات عكس الذين يرتحلون نهارا طلبا لليسر فيه خلاف اللّيل، وعلى اختلاف هذه المعاني فقد تمكّن الرّاغب الأصفهاني (ت502هـ)[6] من إضافة معنـى آخـر يتّـسع في المـدى ويزيـد في جغرافية المكان، فالسُّرى عنده سير اللّيل، شأنه في ذلك شأن غيره من اللّغـويين يُقـال سـرى وأسـرى. قـال تعالى: ﴿فَأَسۡرِ بِأَهۡلِكَ﴾[7]، وأشار إلى معنى آخر مغاير تماما لما قبله ممّا ذكرناه آنفا، وهو أنّ أسرى ليست مـن لفظة (سرى يسري) وإنّما هي من السَّراة وهي أرض واسعة وأصله من الواو، فأسرى نحـو أجبـل وأتهـم، وقوله تعالى: ﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ﴾أي ذهب به في سَرَاة من الأرض، وسَرَاةُ كلّ شيء أعلاه ومنه سراة

---

(1) ينسب البيت إلى عبد الله بن رواحة الأنصاري كما في شمس العلوم: نشوان الحميري5/ 3061 وينـسب إلى خالـد بـن الوليد كما في اللّسان: ابن منظور8/ 389

(2) ديوان حسّان بن ثابت ص96

(3) مجمع الأمثال: الميداني1/ 278

(4) ينظر هذه المعاني اللّغوية في العين: الخليل بن احمد7/ 291 والصحاح: الجوهري5/ 1895و اللسان: ابن منظور8/ 352 والمحكم والمحيط الأعظم: ابن سيده 8/ 569

(5) الفجر4

(6) هو الحسين بن محمّد بن المفضّل أبو القاسم الأصفهاني، اديب لغوي حكيم مفسّر مـن اهـل اصـفهان، سـكن بغـداد ولاشتهر حتّى كان يُقرن بالإمـام الغزالـي مـن تـصانيفه؛ (الذريعـة إلى مكـارم الـشريعة) و(حـلّ متـشابهات القـرآن) و(المفردات في غريب القرآن)، ينظر ترجمته: الأعلام: الزركلي2/ 279.

(7) هود81

النّهار أي ارتفاعه، ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ أَلَّا تَحْزَنِى قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾[1]، أي نهرا يسري، وقيل بل ذلك من السّرو أي الرّفعة، يقال رجلٌ سَرْوٌ، قال وأشار بذلك إلى عيسى عليه السلام وما خصّه به من سَرْوِهـ)[2]، فالمعاني التي ألبسها الرّاغب للفظ (أسرى) تحيل على رفعة وعلوّ أو اتّساع في مكان، وهذا منفذ دلالي ستزيده المعاني اللّغوية للفظ (بارك) تعضيدا، فهي أكثر انسجاما معه، حيث لا تأتي المباركة إلاّ لمن حاز الرفعة والسموّ، وليس المسجد الأقصى أقلّ شأنا من ذلك وكذا مجال اتّساعه، كما ستوضّحه معاني (بارك) التي أشارت إليها المعاجم:

بارك تعني الزيادة والنمو؛ قال عبيد بن الأبرص (من المنسرح):

بَارَكَ في مَائِهَا الإلَهُ فَمَا يَبِضُ مِنْهُ كَأنّهُ عَسَلُ[3]

بارك تعني الدعاء بالتمجيد والتقديس، ومنه ما رُوي عن النبي ﷺ من أنّه حنّك غلاما ودعا له بالبركة[4].

بارك الدعاء بالخير مطلقا؛ قال لبيد (من المنسرح):

لتخذا لي بارَكَ اللّهُ فيكما إلى آل ليلى العامرية سُلّما[5]

بارك تعني ثبات الشيء وملازمته، ومنه حديث الصلاة على النبي ﷺ: (وبارِكْ على محمد وعلى آل محمد)[6]، أي أثبتْ له وأدم ما أعطيته من التشريف والكرامة، وهو من بَرَكَ البعير إذا أناخ في موضع فلزمه.

البركة الكثرة في كلّ خير؛ قال ذو الرمة (من الطويل):

خَلِيلَيَّ عُوجَا بَارَكَ اللّهُ فِيكُمَا علَى دَارِ مَيٍّ مِنْ صُدُورِ الرَّكَائِبِ[7]

---

(1) مريم24

(2) المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني338

(3) ديوان عبيد بن الأبرص ص104

(4) صحيح البخاري5/ 2081

(5) ديوان لبيد ص20

(6) صحيح مسلم1/ 305

(7) ديوان ذي الرّمة94

فما أشارت إليه المعاجم من معان[1] تؤكّد حقيقة أنّ المباركة لا تزيد إلاّ في مقام الشيء المعنيّ بالذّكر كما عليه الحال في نصّ الآية، حيث خصّ المسجد الأقصى بالمباركة تقديسا لشأنه وتوسعة لمدى الخيرية التي تحيط به، وهذا ما وافق معنى لفظ (أسرى) الذي ذكره الرّاغب سلفا، وعند الرّبط بين معنيي الإسراء والمباركة تتحدّد وشائج القربى بين المسجدين (المسجد الحرام والمسجد الأقصى)، فأوّل تلميح لهذه الأفضلية أنّهما ارتبطا في رحلة كان الأوّل مبدأها والثاني منتهاها، وقد سميّ (أقصى) على ما ذكره المفسّرون لبُعد المسافة بينه وبين المسجد الحرام؛ لأنّه يبعد عنه مسيرة أربعين ليلة للرّاكب، فكان بذلك تنكير لفظ (ليل) في قوله: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾ دليلا على البعضية من كلّ، هو مجمع اللّيالي مسافة الرّحلة في الحالة العادية، لأنّ النبيّ ﷺ لم يقطع الرّحلة إلاّ في بضع ساعات من ليلة واحدة، فكيف اجتمع الإسراء مع ذكر (اللّيل) نفسه ولا يكون إلا فيه، وهذا الحدّ القليل هو الذي دفع ببعض الفقهاء من الصّحابة[2] إلى أن يقولوا بأنّه أسري بروحه دون جسده على أنّها رؤية، إلاّ أنّ أكثر الفقهاء سواء كانوا صحابة أم تابعين أجمعوا على أنّ الإسراء كان بالجسد والرّوح معا لما في هذه الظاهرة من معجزة، النبيُّ ﷺ أحقُّ بها لمكانته[3].

3 آداب المسجد: يُعدّ المسجدُ مكان العبادة المقدّس في الإسلام لأنّه مجمع اجتماعهم في الصّلاة التي تفضُل صلاة الفذّ بسبع وعشرين درجة[4]، فكانت بذلك خصوصيته ميزة تُفرده عن غيره من الأماكن، لهذا فقد حظي بجملة من الآداب يتحرّاها الوافد عليه من المسلمين لكي يُقرّ ضمنيا بقداسة المكان، فتلك الآداب إمّا على جهة الوجوب أو الاستحباب كما أشارت إلى ذلك السنّة المطهّرة في أقوال النبيّ و أفعاله؛ ومنه حديث الأعرابي الذي بال في المسجد فتناوله الناس، فقال لهم النبي ﷺ: (دعوه و هريقوا على بوله سجلا من ماء أو ذنوبا من ماء، فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين)[5]، فالعبارة الأخيرة للحديث لا تعني الإقرار بالفعل نفسه، وإنّما يندرج هذا التلطّف في باب مراعاة الأحوال، وإلاّ كيف نفسّر سرعة قيام الصّحابة لهذا الأعرابي وهم يريدون منعه وزجره، فلئن كانت الأحاديث حافلة بآداب المسجد فإنّه لم يرد نحوها في القرآن إلاّ في قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ

---

(1) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ العين: الخليل بن أحمد5/ 366و المقاييس: ابن فارس 1/ 227 واللّسان: ابن منظور6/ 10.

(2) الذين قالوا بهذا الرأي عائشة أمّ المؤمنين وحذيفة بن اليمان ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله تعالى عنهم؛ ينظر: جامع البيان: الطبري15/ 21.

(3) التفسير الكبير: الفخر الرازي7/ 292.

(4) وتمام نصّ الحديث: ثم صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة؛ ينظرصحيح البخاري1/ 231

(5) المصدر نفسه1/ 89

﴿ٱلْمُسْرِفِينَ﴾[1]: فقد تضمّنت هذه الآية أحكاما فقهية استنبطها الفقهاء من لفظ (زينة) على أنه إيحاء صريح بما يتعلّق بستر العورة والسوءة عند استقبال القبلة في المسجد، غير أنّ لفظ (زينة) يوحي بغير ذلك لعموم معناه وتغيّر دلالته في السّياق القرآني، وما وضّحته المعاجم من معاني هذا اللّفظ يمكن إجمالها أوّلا فيما يلي:

الزَّيْنُ نقيضُ الشَّيْنِ: قال مجنون ليلى (من الطويل):

أيـــا زينـــةَ الـــدنيا الـــتي لا ينالهـــا ... مُنـــاي ولا يبـــدو لقلـــبي صَـــرِمُها[2]

الزّين كمال الشيء عند حسنه؛ قال عمر بن أبي ربيعة (من الطويل):

بَـدَا لـي مِنْهـا مِعْـصَمٌ يَـوْمَ جَمَّـرَتْ ... وَكَـفٌّ خَـضِيبٌ زُيِّنَـتْ بِبَنَـانِ[3]

الزّين تحسين الشيء؛ قال المجنون (من البسيط):

فيـا ربُّ إذْ صَـيَّرْتَ لَيْلَـى لِـيَ ... الهَـوَى فزِنِّـيْ لِعينيهـا كمـا زِنْتَهَـا لِيـا[4]

الزّين اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيءٍ يُتَزَيَّنُ به؛ قال أمية بن أبي الصلت (من الطويل):

وزدنـي علـى طـوقي مـن الحلْـي زينـةً ... تـصيب إذا أتبعـتُ طـوقي خـضابيا
وزدنـي لطـرف العـين منـك بنعمـة ... وورِّثْ إذا مـا مـتُّ طـوقي حماميـا
يكـون لأولادي جمـالاً وزينـةً ... ويَهـوَيْنَ زَيْـنِي زينـةً أنْ يرانيَـا[5]

ارتبطت هذه المعاني اللّغوية[6] بمحور أساس هو جمع الحُسن في الشيء إذا ما أُريد تزيينه تماما لكماله ليخالف بذلك مألوفا أو مذموما، ولم يندرج ضمن هذه المعاني ما من شأنه أن يشير إلى أنّ لفظ

---

(1) الأعراف31

(2) ديوان مجنون ليلى ص137

(3) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص399

(4) ديوان مجنون ليلى ص30.

(5) ديوان أمية بن أبي الصلت ص88

(6) ينظر مجموعها؛ العين: الخليل بن احمد7/ 387، التهذيب: الأزهري13/ 255

(الزينة) يمكن أن يتحمّل داع من دواعي ستر العورة، إلاّ إذا أراد الفقهاء معنى بعيدا هو قبحها في عين النّاظر، لأنّ إظهارها مخالف للعادة وشيء تمجّه النّفس، فقابلوه بمعنى الزّينة لتحسّن المظهر إذا ما ووريت، غير أنّ إلتفات الفقهاء إلى أحكام السوءة والعورة المستنبطة من هذه الآية إنطلاقا من لفظ (الزينة) لا دليل عليه إلاّ إذا ما احتكموا إلى أنّ المعنى البعيد في هذه الآية لون من ألوان التلطّف في استخدام العبارات الدّالة على ما يتحرّج منه وما يستقذر حسّا ومعنى، وهو ما اصطلح عليه في علم الدّلالة باللاّمساس[1]، وما يعضّد جُنوح رأي الفقهاء عن المعنى اللّغوي ما ورد في القرآن الكريم نفسه من تغيّر دلالي للفظ (الزينة) بحسب السياقات المختلفة التي ورد فيها؛قال الرّاغب: (والزِّينَةُ بالقوْلِ المُجْملِ ثلاثٌ: زينَةٌ نفْسيَّةٌ كالعِلْمِ والاعْتِقادَاتِ الحَسَنَة، وزينَةٌ بَدَنيَّةٌ كالقوَّةِ وطول القامَةِ، وزينَةٌ خارجيَّةٌ كالمال والجاهِ. فقوله: ﴿وَلَكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ﴾[2]، فهو من الزّينة النّفسية. وقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾[3]، فقد حمل على الزّينة الخارجية وذلك أنّه قد رُوي أنّ أقواما كانوا يُطوفون بالبيت عُراة فنُهُوا عن ذلك بهذه الآية، وقال بعضُهم: بل الزّينة المذكورة في هذه الآية هي الكرم المذكور في قوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[4] (...)وقولُه: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ فِى زِينَتِهِۦ﴾[5]، هي الزينة الدّنيوية من المال والأثاث والجاه)[6]، ولو تتبّعنا دلالة هذا اللّفظ في القرآن لما وجدنا أدنى إشارة لما فُهم من نصّ الآية على أنّه إيحاء بوجوب ستر العورة في الصّلاة وغيرها، وهناك من الآيات ما هي أشد وضوحا في الدّلالة على العورة والسوءة من هذه الآية التي هي محلّ المناقشة والتحليل، ونظرا لارتباط موضوع البحث بالمعاني اللّغوية وأثرها في استنباط الأحكام من الآيات التي خصّصها الفقهاء لذلك وعيّنوها بما استوجبوا لها من تخصيص فإنّنا سنرجئ الأحكام الفقهية المستنبطة من هذه الآية إلى المبحث الأوّل من الفصل الرّابع في هذا البحث.

---

(1) يوصف اللّفظ المتروك أو المقيّد الاستخدام بأنّه من الفاظ (اللاّمساس) taboo، ويوصف اللّفظ المفضّل بأنّه من باب (التلطّف في التعبير) euphemism. ينظر؛ علم الدلالة: أحمد مختار عمر، ص265. ولهذا المصطلح نظائر في المعنى بفعل التطوّر الدّلالي؛ ينظر: دلالة الألفاظ: إبراهيم أنيس، ص107، دط، 2004، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر. و التطور اللّغوي (مظاهره وعلله وقوانينه): رمضان عبد التواب، ص201، دط، 1997، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.

(2) الحجرات7

(3) الأعراف32

(4) الحجرات13

(5) القصص79

(6) المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني ص319.

المبحث الثالث

الوظائف الشرعية للمساجد

ظهر المسجد في الشرائع السماوية القديمة بوصفه مكانا مقدّسا يُتّخذ للعبادة والتحنّث، وقد بيّنا في الفصل الثاني من هذا البحث مظاهر تلك العبادة عند الأمم السّابقة التي أرادت بأماكن العبادة بديلا عن بيوتها أن تنفرد فيها وتمارس طقوسها الدينية بما يتوائم ومقتضيات شريعتها التي خصّتها بأحكام تتّفق مع غيرها تارة وتختلف معها تارة أخرى نظرا لامتدادها الديني، كأن تكون العبادة خالصة لوجه الله دون غيره، حيث لم تتباين الشرائع في هذا المقصد إلاّ في حدود من شذّ عن هذه القاعدة العقدية، كما حدث عند العرب حينما اتّخذوا الأصنام وعدّوها وسيطا بينهم وبين خالقهم الحقّ، إلاّ أنّ هذا المنحى لم يستمر طويلا عندما جاء الإسلام، فهو الذي أعاد الاعتبار لمفهوم الإخلاص في العبادة ومثّل بعدا جديدا في تنوّع العبادات وتوحّد مقصدها؛أي أنّه لا يُراد منها في النّهاية إلاّ تمام العبودية للّه عزّ وجل، فهي غاية لوسيلة أسمى تنفي الشّرك وتفرد الخالق بخالص الأعمال، وأكثر ما تجسّد هذا المقصد في عبادة الصّلاة، لأنّها تعلّقت بالرّوح والجسد كليهما دونما تفاضل بينهما لتمام تكاملهما.

وقد خصّت الصّلاة كما أشرنا سابقا بحظوة في الإسلام شأنها في ذلك شأن نظيراتها في الشرائع السّماوية السّابقة، وأكثر ما دلّ على ذلك تخصيص مكان لأدائها أخذ اسمه من مسمّيات أحد أركانها وهو (السّجود) الذي يتكرّر فيها كثيرا، فكان موضع وقوع السّجود مسجدا على أنّه اسم لمكان توسّع استخدامه فيما بعد ليكون علما على فضاء مكانيّ مقدّس هو المسجد بجميع ما يحويه من معالم عينيّة وأحكام شرعية، أكسبته فيما بعدُ دورا مهمّا بوصفه مؤسّسة تعدّدت مهامّها ووظائفها التي انطلقت دعوية مع تأسيس أوّل مجتمع إسلامي في عهد النبيّ صلّ الله عليه وسلّم، ثمّ تطوّرت هذه الوظائف لتشمل الجوانب الاجتماعية والسياسية وأهمّ منها العبادة والتعليم[1]، وممّا أكّد حقيقة المسجد ومكانته في الإسلام ورود نصوص في الذّكر الحكيم تبيّن أخصّ وظائفه التي انحصرت أكثر ما انحصرت في بيان دوره الذي لا يمكن أن يخرج عن دائرة توحيد صفّ المسلمين، وتجنّب دواعي الفرقة سواء من خلال تعدّده في المجتمع الواحد أو تعدّد جماعاته إن كان واحدا، فهذا المظهر السلبي هو الذي أراد القرآن التنبيه عليه بوصفه من أهمّ ركائز بناء المسجد قديما في عهده ﷺ وحديثا في ظلّ تعدّد المساجد وتنوّع صور بنائها، وهذه حتمية اجتماعية اقتضاها تطوّر المجتمع نفسه واتّساع رقعة دولة الإسلام، فكيف يمكن أن نفهم قوله ﷺ: (وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا)

---

(1) المسجد (إنشاء وسالة وتاريخا): جاد الحق علي جاد، ص31، دط، 1416هـ مطبوعات الأزهر الشريف، القاهرة، مصر.

[1]، فهذا مدى أوسع للمسجد إذا ما أرادت جماعة ما أن تقيم شريعة الصّلاة بعيدا عن الاحتكام إلى الأحكام الفقهية التي استُنبطت ضابطا لذلك، فلا يكون مفهوم المسجد مرتبطا بإقامة الصّلاة فحسب في أيّ مكان، ولا يكون مفهومه كذلك تأسيس نظيره في ظلّ غياب الحاجة الملحّة إليه في حال حدوث خلاف مثلا، وهذا ما سيتّضح من خلال مجموع الآيات التي سيتمّ تحليلها في هذا المبحث، التي تعلّقت معظمها بوظائف المسجد وحقيقة دوره انطلاقا من المعاني اللّغوية التي أحالت عليها ألفاظ الآيات المنتخبة.

1- النهي عن منزع الشّتات:

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِن قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[2]

عند رصد أهمّ الألفاظ التي عليها مدار الأحكام في هذه الآية، فإن أوّل ما لفظ يتصدّرها ضمن هذه الدائرة هو (الضرّ) الذي من معانيه في اللّغة العربية:

الضرّ خلاف النّفع، قال النابغة الذبياني (من البسيط):

قالتْ بنو عامرٍ: خالوا بني أسَدٍ، ... يا بؤسَ للجَهْلِ، ضَرّاراً لأقوامِ[3]

الضُّرُّ الهُزال وسوء الحال؛ قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[4] فكل ما كان من سوء حال وفقر أو شدّة في بدن فهو ضُرّ، وما كان ضداً للنفع فهو ضَرّ؛ وقوله عز وجل: ﴿وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾[5] فهو من الضَّرَر وهو ضد النفع. ومنه قوله ﷺ: (لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ في الإسلام)[6]، فالضِّرَارُ فعل الاثنين يتنازعان فيه خلاف الضرّ الذي هو فعل الواحد دون الآخر، أو هو ما يقع على أحدهما بمعزل عن الآخر[7].

---

(1) سبق تخريج الحديث ينظر ص 163 من الفصل الثاني

(2) توبة 107

(3) ديوان النابغة الذبياني ص105

(4) يونس12

(5) آل عمران120

(6) المستدرك على الصحيحين: الحاكم النيسابوري2/ 66

(7) النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير3/ 81

الضَرّ تزوُّج المرأة على ضَرَّة، كأنّها تضرُّ الأخرى كما تضرُّها تلك؛ قال أبو ذؤيب الهذلي (من الطويل):

لهنّ نشيج بالنشيل كأنّها ضرائرُ جرميّ، تفاحش غارُها[1]

مكانٌ ذو ضِرارٍ، أي ضَيّقٌ؛ قال الأخطل (من الوافر):

لكلّ قرارة منها وفجّ أضاةٌ، ماؤها ضررٌ يمورُ[2]

الضرّ ما اضطرك إلى فعل كذا؛ قال يزيد بن الطثرية (ت126هـ)[3](من الطويل):

أثيبي أخا ضارورةٍ أصفَقَ العِدَى عليه وقَلّت في الصديق أوَاصِرُهْ[4]

فماؤها ضرر؛ أي ماء غير في ضيق، وأراد أنّه غزير كثير، فمجاريه تضيق به وإن اتّسعت.
أضرّ بالشيء دنا منه، قال الأخطل (من البسيط):

ظلّت ظِباءُ بني البَكّاء رَاتِعَةً حتّى اقتَنِصْنَ على بُعْدٍ وَ إِضرار[5]

فدلّ المقابل اللّغوي على أنّه طباق، لأنّ كلمة (إضرار) تعني الدنوّ والقرب، والملاحظ في تنوّع معاني لفظ (ضرار) أنّها متكاملة الدّلالة لا خلاف بينها؛ حيث إنّها إذا ما اجتمعت منحت دلالة النّص معنى كلّيا، فهي تحيل على عدم الانتفاع من جهة والضّيق وقلّة ذات اليد من جهة أخرى، كما أنّها تشير إلى

---

(1) ديوان الهذليين ص79

(2) ديوان الأخطل ص184

(3) هو يزيد بن سلمة بن سمرة بن الطثرية المتوفى 126هـ من بني قشير بن كعب، من عامر بن صعصعة شاعر مطبوع من شعراء بني أميّة، مقدّم عندهم وله شرف وقدر في قومه بني قشير. كنيته (أبو المكشوح) ونسبته إلى أمّه من بني (طثر) من عنز بن وائل، وفي اسم أبيه خلاف؛ ينظر: ترجمته طبقات فحول الشعراء: محمد ابن سلام الجمحي 2/ 769 والأغاني: أبو الفرج الأصفهاني8/ 165.

(4) شعر يزيد بن الطثرية، تحقيق: ناشر الرشيد، ص73، دط، دت، دار الوثبة، دمشق، سوريا.

(5) ديوان الأخطل ص17

الفرقة والقرب والشّقاق والصّراع[1]، وعند إسقاط هذه المعاني على ما حوته الآية من مساحة دلالية للفظ (ضرار) في السّياق فإنّنا سنلاحظ حتما التكافؤ الكليّ لما يمكن أن تحتمله هذه اللّفظة المذكورة في الآية، مطابقة بذلك جميع المعاني اللّغوية التي تضمّنتها المعاجم، فمسجد ضرار أسّسه المنافقون قريبا من مسجد النبيّ ﷺ، وكان تشييده لغرض الفرقة والنزاع وقصد التطلّع للشّقاق والصّراع، وكانت مساحته أضيق من أن تحوي عشرة نفر، كما أنّهم اضطرّوا إلى بنائه لّما حزّ في نفوسهم ما رأووه من التفات الصّحابة حول شخص النبيّ ﷺ، وقد كان تشييد مسجدهم ذاك بمثابة الضرّة التي نازعت غيرها في حقّ بيّن واضح حسب اعتقادها، فمسجد النبيّ ﷺ هو بالنّسبة إلى غيره حقّ لا مرية فيه ، عكس المنافقين الذين رأووا في صنيعهم حقّا آخر لا بدّ منه أوجبته الضّرورة، وستظهر حقيقة فساد المذهب الثاني وكساد رأيي أصحابه حينما تبدو دلالة كلمتي (كفر) و(تفريق) اللّتين فسّرتهما كلمة (إرصاد)، فبتمام معانيهما اللّغوية يتّضح مقصدهم من منزع الشّقاق الذي أرادوه، فمادّة (ك ف ر) في اللّغة عادة ما تحيل على:

الكفر السّتر والتغطية؛ قال منظور بن مرثد[2] (من الرجز):

هَـلْ تَعْـرِفُ الـدّارَ بـأعْلَى ذِي القُـورْ ... قَـدْ دَرَسَـتْ غَـيرَ رَمَـادٍ مَكْفُـورْ[3]

ورمادٌ مَكْفُورٌ، إذا سفَت الريحُ الترابَ عليه حتّى غطّتْهُ.

الكفر نقيض الإيمان؛ قال حسّان بن ثابت (من البسيط):

بَنُـو المُغِـيرَةِ فُحْـشٌ في نَـدِيّهِمِ، ... تَوَارَثُـوا الجهـلَ، بعـد الكفـرِ واللُّـومِ[4]

الكفر جحود النّعمة؛ قال تعالى: ﴿قَالُواْ سِحْرَانِ تَظَٰهَرَا وَقَالُوٓاْ إِنَّا بِكُلّٖ كَٰفِرُونَ﴾[5]، أي جاحدون؛ وقال عمر بن أبي ربيعة (من الطويل):

(1) ينظر هذه المعاني اللّغوية المقاييس: ابن فارس3/ 360، الصّحاح: الجوهري2/ 618 اللّسان: ابن منظور3/ 450.

(2) هو منظور بن حبّة أو حيّة بن فروة بن نوفل بن نضلة بن الأشتر الأسدي، شاعر مقلّ: ينظر ترجمته:خزانة الأدب: البغدادي6/ 138

(3) البيت في المحكم: ابن سيّده 7/ 5 و اللّسان: ابن منظور 3/ 719

(4) ديوان حسان بن ثابت ص245

(5) القصص48

وَلَـمْ تُجْـزِ القُـرُوضَ وَلَـمْ تُثِبْهـا وأنـتَ لِكُـلِّ صَـالِحَةٍ كَفُـورُ[1]

وقال القطامي (130هـ)[2] (من المتقارب):

وشُـقَّ البحـرُ عـن أصـحاب موسـى وغُرِّقَـتِ الفَرَاعنـةُ الكِفَـارُ[3]

الكفر العصيان: قال مجنون ليلى (من الطويل):

ألا يـنْهَكُمْ عنَّـا تُقَـاكُمْ فَتَنْتَهُـوا أَمَ انْتُمْ أُنـاسٌ قـد جُبلـتُم عَلَـى الكُفْـرِ[4]

الكافِرُ من الأرض ما بَعُدَ عن النّاس لا يكادُ يَنْزِلُه أحد ولا يَمُرُّ به أحد على أنّه غور، ومن حلّها يُقال: هم أهلُ الكُفُور؛ قال الشاعر (من البسيط):

تبَيَّنَـتْ لمحَـةً مِـن فَـرِّ عِكْرِشَـةٍ في كـافرٍ، مـا بِـهِ أَمْـتٌ وَلاَ عِـوَجُ[5]

الكافرُ في لُغَةِ العامّة ما استَوَى من الأَرْض واتَّسَع.

ترشّح من المعاني السّابقة[6] مفهومٌ هو بمثابة الأصل يدلّ على السّتر والتغطية التي تنمُّ عن تعمية حقائق الأشياء الماديّة والمعنوية، وهذا ما حدث مع المنافقين حتما حينما بنوا مسجدهم، حيث أرادوا تضليل النّاس و إبعادهم عن مسجد رسول اللّه ﷺ الذي بناه أوّل مرّة عند هجرته من مكّة إلى المدينة، فكان المنافقون أحقّ بأن يُسمّوا أهل الكُفُور، نظرا لتباعدهم بنيّاتهم وأفعالهم عمّا شيّده النبيّ ﷺ، وابتغوا بفعلهم حينما بنوا مسجدا ضرارا التنائي عنه ﷺ بتشتيت صفّ أتباعه، والدّليل أنّ النبيّ ﷺ أمر بهدمه وحرقه حينما بيّن له الوحيُ مراد المنافقين من تشييده، فالذكر الحكيم في سياق الآية أردف الكفر بالتفريق ليكون المعنى

---

(1) ديوان عمر بين أبي ربيعة ص577

(2) هو عمير بن شُيَيم من بني تغلب المتوفّى سنة130 هـ كان حسن التشبيب رقيقه؛ ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة2/ 713 والأغاني: أبو الفرج الأصفهاني24/ 21، والمؤتلف والمختلف: الآمدي218

(3) ديوان القطامي، تحقيق: إبراهيم السامرائي وأحمد مطلوب ص143، دط، دت، دار الثقافة، بيروت، لبنان.

(4) ديوان مجنون ليلى ص103

(5) البيت بلا نسبة في التهذيب: الأزهري10/ 196 و اللّسان: ابن منظور3/ 718.

(6) العين: الخليل بن أحمد5/ 356 والتهذيب: الأزهري10/ 196 والمقاييس: أحمد ابن فارس5/ 191.

الثاني بيانا واضحا لتأكيد كفرهم؛ أي أنهم جحدوا نعمة وعصوا أحكام شرع لغاية هي التفريق والشتات لوجود طائفتين في عُرف هؤلاء؛ لكن لماذا تتوالى كلمتا (الكفر) و(التفريق)، والأولى منهما متضمنة للمعنى الثاني على أنّ الكفر فاصل بيّن بين شيئين؟ وهذا ما يحيل على المعاني التي جمعتها المعاجم اللّغوية للفظ (فرّق) فهي التي يمكن أن تنسج علاقة ما بينها وبين الكفر بوصفها تماما لمعناها؛ فقد ورد في المعاجم عند ذكر معاني مادة (ف ر ق) ما يلي:

التفريق الفصل والتزييل بين الشيئين؛قال الله تعالى: ﴿ فَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ ۖ فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَٱلطَّوْدِ ٱلْعَظِيمِ ﴾[1].

التفريق خلاف الجمع قال عنترة (من الطويل):

ومـــا الفَخْـــرُ في جمْـــعِ الجُيـــوشِ　　　وإنما فخَارُ الفتى تَفريقُ جَمْـعِ العسَاكِرِ[2]

لقد تحقّق التواصل بين هذه الدلالات في هذا السّياق من خلال المعاني الرئيسة لكلّ مفردة فيه؛ فكفر المنافقين الذي أنبأ عن سترهم لفعلهم وما أرادوه لم يكن إلاّ لأجل التفريق، أي الفصل والتزييل بين صف المسلمين كما أشرنا إلى ذلك آنفا، فمعاني (التفريق)[3] الواردة في المعاجم أبانت عمّا أراد المنافقون إضماره لّما رأوا إلتفات الصّحابة حول النبيّ ﷺ وقد استجاب لدعوته أهل المدينة والتحقوا بمسجده الذي أسّسه لجمع صفوف المسلمين وتوحيد كلمتهم، لا سيما أنّ المجتمع الجديد قد ضمّ مهاجرين وأنصار ممّا أوحى إلى المنافقين انّ أمر التفريق بينهم شيء يسير يبدأ بمسجد هو مكان عبادة تعلّقت به نفوس المؤمنين ، فلا يشكّون لحظة بأنّه محلّ فرقة.

فكيدهم الذي حاكوه بفكرة إنشاء المسجد الموازي لم يكن بحيلة منهم مباشرة وإنّما كانت الحيلة بإيعاز من شخص آخر كان بعيدا عنهم يأتمرون بأمره، كما سنوضّح ذلك عند تحليل بقيّة أجزاء النصّ الذي ينغلق بثالثة الألفاظ التي أبانت عن حقيقة ما أراده المنافقون حينما ستروا أمرهم قصد تفريق جمع المسلمين، فلم يكن ذلك إلاّ بوحي سابق وخطّة مدبّرة معدّة سلفا، وهذا ما أقرّ به لفظ (الإرصاد) الذي يبدو للوهلة الأولى أنّه من متمّمات الوصف للفظ (التفريق)، إلاّ أنّه نحى بالمعنى منحى آخر أكسبه دلالة مغايرة لكنّها كانت مجلية لمنتهى الغاية من ذكر اللّفظتين (الكفر) و(التفريق)، فالإرصاد بمعانيه اللّغوية يبيّن فحوى المضمر

---

(1) الشعراء63

(2) ديوان عنترة ص185

(3) ينظر تفصيل هذه المعاني في اللّسان: ابن منظور5/ 1028 والمقاييس:أحمد ابن فارس4/ 493

من النّص، وهي القصّة التي أفضت إلى تراتبية هذه الألفاظ بهذا الشكل؛ حيث ظهر الفعل والنيّة أوّلا، ثمّ أردف كلّ ذلك بما يدلّ على سبب تواجدهما، فالإرصاد في اللّغة يحيل على المعاني الآتية:

الإرصاد الانتظار[1]؛ قال الأخطل (من الوافر):

وَنَفْسُ المَرْءِ تَرْصُدُها المَنايا   وتُحْدِرُ حَوْلَهُ حتى يُصابا[2]

التهيُّؤ لِرِقْبة شيءٍ على مَسْلَكِه؛ قال مجنون ليلى (من الطويل):

يقول ليَ الواشون إذ يَرْصُدونني   وَمِنْهُمْ علينا أعْيُنٌ ورُصودُ[3]

المكافأة بما يكون من المرء؛ قال كثيّر (من الوافر):

سأجزيهِ بها رَصَداتِ شُكْرٍ   على عُدَوَاءِ داري واجتنابي[4]

الإرصاد الإعداد.

إذا كانت المعاني اللّغوية[5] للفظ (إرصاد) قد باينت تمام الدّلالة السّياقية فيما أريد من كلمتي (الكفر) و(التفريق)، وهذه حقيقة الظاهر من التركيب، إلاّ أنّ المعنى المُختزل وضّحته قصّة المنافقين مع من هيؤوا له المسجد الذي شيّدوه ليكون عونا لهم على العداوة، وهو أحد الكفّار[6] الذي ناصبوا العداء للنبيّﷺ فلمّا عرف المنافقون حقيقته وبغضه للإسلام والمسلمين أعدّوا له المكان لكي ينزل فيه بإيعاز منه،

---

(1) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج2/ 379

(2) ديوان الأخطل ص198

(3) ديوان مجنون ليلى ص59

(4) ديوان كثيّر عزّة ص280

(5) ينظر تفصيل هذه المعاني في المقاييس: أحمد ابن فارس 2/ 400 و أساس البلاغة: الزمخشري1/ 356

(6) يُروى في خبر هذا الرّجل بأنّه أبو عامر الرّاهب والد حنظلة الذي غسّلته الملائكة، وكان قد تنصّر في الجاهلية وترهّب وطلب العلم، فلما خرج سرول اللّه ﷺ عاداه لأنّه زالت رياسته، وقال: لا أجد قوما يقاتلونك إلاّ قاتلتك معهم، ولم يزل يقلتله إلى يوم حنين، فلمّا انهزمت هوازن خرج إلى الشام وأرسل إلى المنافقين أن استعدوا بما استطعتم من قوّة وسلاح وابنوا لي مسجدا فإني ذاهب إلى قيصر وآت من عنده بجند فأخرج محمّدا وأصحابه، فبنوا هذا المسجد وانتظروا مجيء أبي عامر ليصلي بهم في ذلك المسجد؛ ينظر: تفسير الطبري11/ 32-33.

فما كان منهم إلاّ أن فعلوا ما أمرهم به، وانتظروا قدومه ليرقبوا ما سيكون من أثر لهذا المسجد الذي أسّسوه والتآمر الذي تواصوا بفعله.

ونتيجة لهذا الفعل الذي أحدثه المنافقون ترتّبت أحكام فقهية تنصّ على حرمة إقامة صلاة في مسجد فيه جماعة أخرى قد دخلته قبلها، وهذا الوجه مواز تماما لصورة أخرى إذا ما بُني مسجد جديد للمسلمين قريب من مسجد آخر قد شُيّد بجواره، فالتحاكم إلى النّوايا والإرادات على أنّها مقصد أساس لإنجاز الفعل هي الفيصل في مثل هذه الحالات، فإذا بني المسجد بجوار آخر وكانت الغاية منه تباعد جماعتين تباغضا وتشاحنا، أو أنّ المقصد كان عصبية مفرطة فالحرمة في ذلك واضحة[1]، وصنو هذه الصورة تعدّد الجماعات في المسجد الواحد؛حيث اختلف المالكية والشّافعية في هذه المسألة على وجهين؛ حيث رأت المالكية أنّه لا تصلي جماعتان في مسجد واحد، ولا بإمامين ولا بإمام واحد خلافا لسائر العلماء[2]، ومنهم الشافعية الذين قالوا بالمنع[3].

كما تباين العلماء في فهم عود الصّفة في قوله: (مَسْجِدًا ضِرَارًا)، هل الضرر يلحق المسجد نفسه، أم أهله الذين أسّسوه قصد ارتياده للعبادة، والمالكية رجّحوا المذهب الثاني لأنّ المسجد لم يؤسّس إلاّ للتأليف بين قلوب المسلمين وجمع شملهم، فإذا حدثت فرقة بغيره ولو كان مثله لبطُل أصل التأسيس والإنشاء، ولضاعت المصلحة المرجوة من ذلك[4].

2- دور المسجد في توحيد المسلمين:

قال تعالى: ﴿ لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ ﴾[5]: أضافت هذه الآية معنى متمّما للآية التي سبق تحليلها، حيث حدّدت حكم المسجد الذي بناه المنافقون إرصادا وتفريقا بين المسلمين، فجاء النهي في مطلع النّص قاطعا لكلّ شبهة على نيّة الانفصال في إتيان هذا المكان، الذي صار بمثابة الشبهة إن لم نقل أنّ حكمه قد بلغ الحُرمة، فلو لم يكن ذلك كذلك لما أمر النبيّ ﷺ بهدمه، وهذا ما بيّنه صدر الآية في قوله تعالى: ﴿ لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا ﴾ فهذا نهي مرتبط أساسا بالظرف المبهم في قوله ﴿أَبَدًا ﴾، ف ﴿أَبَدًا ﴾ وإن كان ظرفا مبهما لا عموم فيه، ولكنّه إذا

---

(1) أحكام القرآن: إلكيا الهراسي 2/ 217

(2) أحكام القرآن: ابن العربي2/ 582

(3) أحكام القرآن: إلكيا الهراسي 2/ 217

(4) أحكام القرآن: ابن العربي2/ 582

(5) التوبة108

اتّصل بالنهي أفاد العموم، لا من جهة مقتضاه ولكن من جهة النّهي، فإنّه لو قال: لا تقم فيه لكفى في الانكفاف المطلق، فإذا قال (أبدا) فكأنّه قال: لا تقم في وقت من الأوقات ولا في حين من الأحيان. وقد فهم ذلك أهل اللّسان وقضى به فقهاء الإسلام، قالوا: لو قال رجل لامرأته: أنتِ طالق أبدا طلّقت طلقة واحدة[1].

فلو كان فعلا هذا هو معنى الأبدية إذا ما ارتبطت بالنهي لجاز أن يُنتفى هدم المسجد لآنية النهي، لكن الملاحظ أنّ ما نُهي عنه النبيّ ﷺ هو عدم القيام في هذا المسجد من أساسه لأنّه بُني على باطل، غرضه الكفر والتفريق والشتات، لهذا ذكر الطاهر بن عاشور حين تفسيره لإبهام النهي ما نصّه: (...﴿لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ﴾ إحتراس ممّا يستلزمه النّهي عن الصّلاة فيه من إضاعة عبادة في الوقت الذي رغبوه للصّلاة فيه، فأمره اللّه بأن يصلّي في ذلك الوقت الذي دعوه فيه للصّلاة في مسجد الضرار أن يصلّي في مسجده أو في مسجد قُباء، لئلا يكون لامتناعه من الصّلاة من حظوظ الشيطان أن يكون صرفه عن صلاة في وقت دعي للصّلاة فيه وهذا أدب نفساني عظيم)[2]. وقبل أن نوضّح أوجه الخلاف في المقصود بالمسجد الذي أسّس على التقوى لوجود تباين في ذلك، فإنّ ثمّة إشارة إلى نفي القيام في مكان مخصوص، فإذا كان هذا المكان هو المسجد فإنّ القيام الذي يناسبه هو الصّلاة؛ أي أن اللّفظ البديل كناية عنها، وقد أشرنا من قبل إلى معاني مادة (ق و م) التي أحالتنا على: الوقوف والثبات واللّزوم والمحافظة والإصلاح والعزم على الشيء والصّلاة[3]، فالمعنى الذي دلّت عليه الآية في النهي هو الصّلاة حتما، على أنها دليل للقيام في كلّ مسجد حتّى وإن كان قد سُلب هذه الصّفة لّما التبس بالضرر الذي ارتضاه المنافقون له، وإن كان احتمال بقية المعاني واردا فهي موضع شبهة لأنّ التأسيس باطل، وهناك بديل عنه، أي عن المسجد المُستثنى لوجود غيره الذي أسّس على التقوى من أوّل يوم، فهل التأسيس هنا يعني البناء والتشييد فحسب؟ فهذا شكل من أشكال الأسبقية الماديّة لا غير؛ لأنّ مادة (أ س س) في اللّغة لها عدّة معان:

الأسُّ أصل البناء ومبتدؤه؛ قال جرير (من البسيط):

قَومٌ لَهُمْ خَصَّ إبراهيمُ دَعْوَتَهُ إذْ يَرْفَعُ البَيتَ سُوراً فَوقَ تأسيس[4]

(1) أحكام القرآن: ابن العربي2/ 583

(2) التحرير والتنوير: ابن عاشور10/ 203

(3) ينظر تفصيل هذه المعاني الفصل الثاني ص60.

(4) ديوان جرير ص249

الأسّ ما استقرّ في الموقد من بقايا الرّماد ، قال النابغة الذبياني (من الطويل):

فلم يبق إلاّ آلُ خيمٍ مُنَصَّبٍ   وسُفْعٌ على أُسٍّ ونُؤْيٌ مُعَثْلَبُ[1]

الأسُّ أصل الرجل؛ قال الفرزدق (من الرّمل):

على آساسِ عَبْدٍ مِنْ عُمَانٍ   ثَقَيَّلَ في رِفَاقِ أبي صُفَارِ[2]

وفي المثل: أَلْصِقُوا الحسَّ بالأسِّ؛ أي أَلْصِقُوا الشرَّ بأُصول من عاديتم أو عاداكم [3].

الأسُّ وجه الدهر، ويقولون كان ذلك على أُسّ الدَّهر؛ قال الشاعر (من الرّجز):

وأسُّ مَجْدٍ ثابتٌ وطيدُ   نالَ السماءَ فرعُه المديدُ[4]

ما يلاحظ على هذه المعاني اللّغوية[5] أنّها أبعدُ ما تكون من مقاربة لفظ (التأسيس) المذكور في الآية؛ حيث إنّ هذه المقاربة لا تسمح بتحديد الدّلالة لوجود مفهوم معنوي وهو (التقوى)، غير أنّ الشاهد الأخير المذكور في المعاني اللّغوية يمكن أن يزيل هذا الإشكال إذا ما عرفنا أنّ المجد كذلك مفهوم معنوي يتأسّس بناء على طموح المرء وجهده، فالمسجد الذي تأسّس على التقوى يحقّق أفضلية القيام فيه مطلقا لوجود معيار التقوى التي تنافي أوّل ما تنافي النفاق والشقاق والفرقة بين المسلمين، وهذا ما يفسّر اختلاف الفقهاء والمفسّرين في تحديد المسجد المعني بالذكر في الآية الكريمة، لكون المساجد قد تعدّدت وتغيّر منحاها الذي أسّست من أجله، فهناك مسجد النبيّ ﷺ ومسجد قُباء ومسجد ضرار، فإذا ما استثنينا مسجد المنافقين لانتفاء صفة التقوى عنه جملة بدليل وسمه بالضرر، يبقى الإشكال قائما حول المسجدين الأوّل والثاني، فبعض المفسّرين يرون بأنّه مسجد قباء الذي أسّس أوّلا ولا مرية في الغاية من تأسيسه، لأنّه أوّل مسجد في الإسلام ألّف فيه النبيّ ﷺ بين قلوب المسلمين المهاجرين منهم والأنصار، وهذا المسجد هو الذي حاول

---

(1) ديوان النابغة الذبياني ص241

(2) ديوان الفرزدق ص233

(3) جمهرة الأمثال: أبو هلال العسكري1 / 149.

(4) البيت ينسب للكذاب الحرمازي؛ ينظر: جمهرة اللّغة: ابن دريد1/ 34 والمقاييس: ابن فارس1/ 14.

(5) ينظر تفصيل هذه المعاني اللّغوية؛ العين: الخليل بن أحمد7/ 334 والمقاييس: ابن فارس1/ 14 ولسان العرب: ابن منظور4/ 122.

المنافقون نقض غايته بمسجد آخر هو مسجد ضرار، فأيّهما أبلغ وصفا بالتقوى؟ وهذا هو دليل أصحاب الرأي الأوّل[1] الذين اعتمدوا الموازنة بين هذين المسجدين استنادا إلى الأسبقية الزمانية التي ذُكرت بوصفها قرينة دالّة، لقوله تعالى: ﴿مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ﴾، أمّا أصحاب الرأي الثاني[2] فقد اعتمدوا الدّليل المنقول حجّة لتعضيد ما ذهبوا إليه على أنّه الأولى بالقصد، وهو مسجد النبيّ ﷺ دون غيره، فالمفاضلة قد حدثت بينه وبين مسجد ضرار، ولا إشارة في الآية إلى مسجد قُباء وما أكّد ذلك حديث النبيّ ﷺ الذي ورد فيه خبرٌ من أنّ رجلين تمارى في المسجد الذي أُسّس على التقوى، فقال رجل: هو مسجد قباء وقال آخر: هو مسجد رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: (هو مسجدي هذا)[3].

فبتوظيف هذا النّص على أنّه دليل فاصل بالتأكيد على مسجده ﷺ دون غيره، تترجّح دلالة السّياق بقرينة نصّية منقولة بالرّواية وهي أقوى من تأويل يحتمله اللّفظ، وما يعضّد هذا الرأي فضيلة أخرى لمسجده ﷺ حينما قال: (ثم صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام)[4]. فما أشار إليه الحديث من فضل لم يعن به إلاّ مسجد النبيّ ﷺ والمسجد الحرام واستثنى ما دونهما بما في ذلك مسجد قُباء، على الرّغم من فضله لكونه تأسّس أوّلا، وهنا تكمن حقيقة الأفضلية بقوله: ﴿أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ﴾، فعود الضمير يحيل على موازنة بين مسجدين الفرق بينهما واضح تماما في الأحقيّة للتفضيل؛ قال ابن العربي: (أحقّ هو أفعل من الحق، وأفعل لا يدخل إلاّ بين شيئين مشتركين، لأحدهما في المعنى الذي اشتركا فيه مزية على الآخر فيحلّى بأفعل، وأحد المسجدين وهو مسجد الضّرار باطل لا حظّ للحقّ فيه، ولكن خرج هذا على اعتقاد بانيه أنّه حقّ واعتقاد أهل مسجد النبيّ ﷺ أو قُباء أنّه حق، فقد اشتركا في الحقّ من جهة الاعتقاد، لكن أحد الاعتقادين باطل عند الله، والآخر حقّ باطنا وظاهرا وهو كثير كقوله تعالى: ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾[5] يعني من أهل النّار، ولا خير في مقرّ النّار ولا مقيلها، ولكنه

---

(1) نقل هذا الرأي عن جماعة من الصّحابة منهم ابن عباس والحسن وعطيّة رضي الله تعالى عنهم.

(2) نقل هذا الرأي عن أبي بن كعب وسعيد الخدري وابن عمر وسعيد ابن المسيّب رضي الله تعالى عنهم.

(3) صحيح ابن حبّان4/ 483 وفي رواية لمسلم: حدثني محمد بن حاتم حدثنا يحيى بن سعيد عن حميد الخراط قال سمعت أبا سلمة بن عبد الرحمن قال: ثم مر بي عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري قال قلت له: كيف سمعت أباك يذكر في المسجد الذي أسس على التقوى؟ قال: قال أبي: دخلت على رسول الله ﷺ في بيت بعض نسائه فقلت: يا رسول الله أي المسجدين الذي أسس على التقوى؟ قال: فأخذ كفا من حصباء فضرب به الأرض ثم قال: (هو مسجدكم هذا لمسجد المدينة). قال: فقلت أشهد اني سمعت أباك هكذا يذكره، .ينظر: صحيح مسلم2/ 1015.

(4) صحيح البخاري 1/ 398

(5) الفرقان24

جرى على اعتقاد كلٌ فرقة أنّها على خير وأنّ مصيرها إليه؛ إذ كلّ حزب في قضاء الله بما لديهم فرحون، حتّى يتميّز بالدّليل لمن عُضّد بالتوفيق في الدّنيا أو بالعيان لمن ضلّ في الآخرة) [1].

3- التباين في الغايات عند بناء المساجد:

3-1 التفاضل في المقصد من تأسيس المساجد:

ما يميّز عناصر هذا المبحث أنّ آياته الأولى وردت متكاملة يشرح بعضها بعضا؛ حيث إنّ كلّ آية تضيف دلالة جديدة تومئ إلى التطوّر لا إلى التغيير، وهذا ما يقتضيه سياق القرآن الكريم الذي تُدرك معانيه الكليّة بتتبّع آثار السياقات المتسلسلة لا المتوازية، فتوزيع الآيات المتشابهة في الذكر الحكيم لا يعني انفصالها، وإنّما انتشارها فيه يؤكّد على إعادة التذكير بحقيقة ما، تكون هي نفسُها منطلقا لبناء حقائق أخرى ولنا في قصّة موسى خيرُ شاهد على ذلك، فإن جمعنا أطراف قصّته في القرآن الكريم تمّ تحصيل الغاية من ذلك بأقصر السبل، وإن أقصينا جزءا منها بنيّة التّكرار والتّشابه أحدثنا مفارقة لغوية وبلاغية من شأنها أن تهدم المعنى المراد من ذكرها، فيعود ذلك بالسّلب على السيّاق محلّ التمام عند ذكرها والاستعانة بألفاظها ومعانيها، وكذلك الحال مع آيات هذا المبحث التي تناولت الموضوع نفسه، بأن تكرّرت الإشارة إلى المسجد الذي أسّسه المنافقون إمّا بذكره صراحة أو بالإيماء إليه، غير أنّ إعادة الذّكر هذه أوجبت أحكاما مستخلصة أشار إليها المفسرون والفقهاءُ انطلاقا من عودتهم إلى معان لغوية تكون في الغالب هي الفيصل بين كلّ مذهب أو رأي من آراء المذهب الواحد، وهذا ما أكّدناه من خلال عنصرة أجزاء هذا المبحث بهذا الشكل، وما يوضّح هذا المنحى المُشار إليه هو ما ستتمّم به تبيان الأحكام الفقهية وآراء المفسّرين في قوله تعالى:

﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ [2].

إذا كانت هذه الآية متمّمة للآيتين السّابقتين وهذا هو الظاهر، فلماذا تغيّرت بعض الألفاظ النواة؛ حيث تمّ الاستغناء عن لفظ (المسجد) واستبدل بالبنيان عموما وهو لفظ عامّ؟ ثمّ لماذا عُدل عن لفظ المقارنة والموازنة التي دلّ عليها لفظ (أحق) بعبارة اتسع مداها باختلاف ألفاظها، كأنّها فيما تبدو بادي الرأي شارحة لها ومؤكّدة لغرضها الذي لم يتّضح أوّلا؟ فإذا كان لفظ (البنيان) أشملَ من المسجد، فلماذا لا تكون الدّلالة السّياقية مشيرة إليه أوّلا، حيث يحدث التدرّج من العامّ إلى الخاصّ، وهذا ما يجعلنا نبحث عن المعنى

---

(1) أحكام القرآن: ابن العربي2/ 587

(2) التوبة109

الإضافي لهذه الآية التي ربّما أشركت أشياء أخرى مع (المسجد) حينما صُدّرت بلفظ البنيان، ولا نفهم هذا المقصد إلاّ بتتبّع معاني لفظ (بنى) في المعاجم اللّغوية التي وردت على النحو الآتي:

البَنْيُ: نَقيضُ الهَدْمِ؛ قال عمر بن أبي ربيعة (من الكامل):

يَسْعَى لِيَهْدِمَ مَا بَنَيْتُ وإنَّني ... لَمُشَيِّدٌ بُنْيَانَهُ المُتَضَعْضِعا[1]

بنى شيّد؛ قال الفرزدق (من الكامل):

رَفِيعاً مِنَ البُنْيَانِ أَثْبَتت أسُّهُ ... مَآثِرُ لَمْ تَخْشَعْ وَلَمْ تَتَهَدَّمِ[2]

وقال جرير (من البسيط):

وَما ابْتَنَى النَّاسُ مِن بُنيانِ مكرُمَةٍ، ... إلاّ لكُمْ فَوْقَ مَنْ يبني العلا غُرَفُ[3]

بنى زفّ؛ أي أعرس بأهله؛ لأنّ المعرس كان يبني على أهله خباء، قال الشاعر (من الطويل):

أرى كُلَّ ذي أهلٍ يُقيمُ ويَبتني ... مُقيما وما استبنَيْتُ إلاّ على ظَهرِ[4]

وفي الصحيح أثر يشير إلى ذلك[5].

البنية الفطرة؛ قال عبيد الله بن قيس الرقيات (من الخفيف):

وَابنُ أسماءَ خَيرُ مَن مَسَحَ الرُّكْ ... نَ فَعَالاً وَخيرُهُمْ بُنْيَانَا
وَإذا قِيلَ مَنْ هِجَانُ قُرَيْشٍ ... كُنتَ أَنتَ الفتى وَأنتَ الهِجَانَا[6]

---

(1) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص240

(2) ديوان الفرزدق106

(3) ديوان جرير ص304

(4) ينظر أساس البلاغة: الزمخشري1/ 79.

(5) ثم توفيت خديجة قبل مخرج النبي ﷺ إلى المدينة بثلاث سنين فلبث سنتين أو قريبا من ذلك ونكح عائشة وهي بنت ست سنين ثم بنى بها وهي بنت تسع سنين؛ ينظر صحيح البخاري3/ 1415.

(6) ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات ص156

والمقصود بها طبيعة جسم الإنسان إذا ما خلق قويّ البدن يحتمل من الصّعاب ما لا يحتمله غيرُه نظرا لجلده.

البنيّة الكعبة؛ وفي الأثر: (رأيت ألا أجعل هذه البنية مني بظهر فصليت إليها)[1] يقصد الكعبة حينما استقبلها لأوّل مرّة عند الصّلاة دون علمه بأنّها الوجهة الأصيلة عند المسلمين قبل أن يفد على النبيّﷺ، وفي القسم عند العرب: (لا وربّ هذه البَنِيَّة).

فهذه المعاني [2] لا تتوافق دلاليا مع سياق الآية إلاّ في موضعين منها؛ أوّلهما البناء بمعنى نقيض الهدم وهو أعمّ المعاني، والثاني البناء بمعنى التشييد؛ أي إعلاء هيكل الشيء وجسمه من أساس هو أصل البناء، وهذه حقيقة ماديّة تنطبق على كلّ بناء على وجه الأرض، سواء أكان مسجدا أم غيره، فإذا عُدل عن ذكر المسجد فلفظ العُموم يشمُله حتما بوصفه شكلا من أشكال الأبنية المقامة، سيتحدّد دوره بما يُخصّص له وهو العبادة أصالة، غير أنّ سياق الآية أشار إلى ذلك ضمنيا بأوصاف معنوية تكون أعمدة للتشييد والبناء وهي: (التقوى) و (الرضوان) ولا شكّ في معنوية هذين المعنيين لكونهما مرتبطين بنوايا القلوب قبل أفعال الجوارح، فكيف يكون التأسيس على التقوى والرّضوان لضمان تشييد بناء لا مرية في المقصد من غاية إعلائه ورفعه؟ فإذا كانت التقوى تعني المبالغة في الإخلاص عند نيّة الفعل بإخفائه على ما حدّده المعنى اللّغوي ووافقته الدّلالة الشرعية، فهل ينسحب ذلك على لفظ (الرّضوان) الذي ورد في معاجم العرب بمعنى واحد هو خلاف السّخط[3]؟ قال النبيّ ﷺ في دعائه: (اللّهم إنّي أعوذ برِضاكَ من سَخطِكَ وبمُعافاتِك من عُقوبَتِكَ)[4]؛ وقال قيس لبنى (من الطويل):

يَقُولُونَ: لُبْنَى فِتْنَةٌ كُنْتَ قَبْلَهَا ... بِخَيْرٍ فَلا تَنْدَمْ عَلَيْهَا وَطَلِّقِ
وَدِدْتُ وَبَيْتِ الله إنِّي عَصَيْتُهُمْ ... وَحُمِّلْتُ في رِضْوَانِهَا كُلَّ مُوبِقِ
فَطَاوَعْتُ أعْدَائِي وَعَاصَيْتُ نَاصِحِي ... وأقْرَرْتُ عَيْنَ الشَّامِتِ المُتَخَلِّقِ[5]

وتثنية الرِّضا رِضَوان ورِضَيان، الأولى على الأصل والأخرى على المعاقبة، وكأنَّ هذا إنّما ثُنّيَ على إرادة الجنس. قال الرّاغب: (ورضا العبد عن اللّه هو أن لا يكره ما يجري به قضاؤه، ورضا اللّه عن

(1) ينظر خبر وفود البراء بن معرور على النبي ﷺ عند إسلامه صحيح ابن خزيمة1/ 223 وصحيح ابن حبان15/ 472.
(2) ينظر تفصيل هذه المعاني اللّغوية؛ أساس البلاغة: الزمخشري1/ 79 ولسان العرب: ابن منظور8/ 88.
(3) لسان العرب: ابن منظور8/ 302.
(4) صحيح مسلم1/ 352
(5) ديوان قيس لبنى ص68

العبد هو أن يراه مؤتمرا لأمره منتهيا عن نهيه (...) ولمّا كان أعظم الرّضا رضا اللّه تعالى خُصّ لفظ الرّضوان في القرآن بما كان من اللّه تعالى...)[1] ومنه قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾[2]، أي أنّهم يريدون من عملهم مبلغ الرّضا من ربّهم ومنتهى القبول لديه، فكأنّ الرّضا إذا ما عاقب التّقوى كان أشدّ منها إخلاصا أو وصفا لها على جهة التوكيد والزّيادة فيما هو واضح من معنى سابق. فالذي يبتغي الرّضا لا يحقّق ذلك إلاّ بالتقوى، ولا يتسنّى لمن لبس رداء التّقوى بلوغ منتهى الأمل في تحقيقها إلاّ إذا استشعر رضوان اللّه عليه، من خلال قبول الأعمال والذي يظهر في النّعم المسداة. فبتكامل معنيي التّقوى والرّضوان يتّضح أنّ (لفظ) البناء في الآية حمّال أوجه، إذ لا يدلّ على المادّيّة مطلقا ولا على المعنوية حتما، وهذا ما أفضى إلى خلاف بين المفسّرين والفقهاء عند قراءتهم لنصّ هذه الآية واحتكامهم إلى معانيها اللّغوية، واستقصائهم إيّاها مرتبطة داخل السياق؛ فالرّازي يرى أنّ معنى الآية: (أفمن أسّس بنيان دينه على قاعدة قوية محكمة؛ وهي الحق الذي هو تقوى اللّه ورضوانه خير، أمّن أسّس على قاعدة هي أضعف القواعد وأقلّها بقاء، وهو الباطل والنّفاق الذي مثله مثل جرف هار من أودية جهنّم، فلكونه ﴿شَفَا جُرُفٍ هَارٍ﴾ كان مشرفا على السّقوط، ولكونه على طرف جهنّم كان إذا انهار فإنّه ينهار في قعر جهنّم، ولا نرى في العالم مثالا أكثر مطابقة لأمر المنافقين من هذا المثال، وحاصل الكلام أنّ أحد البنائين قصد بانيه ببنائه تقوى الله ورضوانه، والبناء الثاني قصد بانيه ببنائه المعصية والكفر، فكان البناء الأوّل شريفا واجب الإبقاء، وكان الثاني خسيسا واجب الهدم)[3]. أمّا محمد الطاهر بن عاشور فيرى في الآية معنى مغايرا حيث قال: (ولمّا كان من شأن الأساس أن تطلب له صلابة الأرض لدوامه، جعلت التّقوى في القصد الذي بني له أحد المسجدين، فشبّهت التّقوى بما يرتكز عليه الأساس على طريقة المكنية، ورُمز إلى المشبّه به المحذوف بشيء من ملائماته، وهو حرف الاستعلاء. وفُهم أنّ هذا المشبّه به شيء راسخ ثابت بطريق المقابلة في تشبيه الضدّ بما أسّس على شفا جُرف هار، وذلك بأن شبّه المقصد الفاسد بالبناء بجرف منهار في عدم ثبات ما يقام عليه من الأساس، بله البناء على طريقة الاستعارة التصريحية وحرف الاستعلاء ترشيح. وفرع على هذه الاستعارة الأخيرة تمثيل حالة هدمه في الدّنيا وإفضائه ببانيه إلى جهنّم في الآخرة بانهيار البناء المؤسس على شفا جُرف هار بساكنه في هوّة. وجعل الانهيار به إلى نار جهنّم إفضاء إلى الغاية من التشبيه، فالهيئة المشبّهة مركّبة من محسوس ومعقول، وكذلك الهيئة المشبه بها. ومقصود أنّ البنيان الأوّل حصل منه غرض بانيه، لأنّ غرض الباني دوام ما بناه. فهم لما بنوه لقصد التّقوى

---

[1] المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصبهاني ص286-287

[2] الفتح29

[3] مفاتيح الغيب: الرازي6/ 149

ورضى اللّه تعالى، ولم يُذكر ما يقتضي خيبتهم فيه كما ذُكر في مقابله، عُلم أنّهم قد اتّقوا اللّه بذلك وأرضوه، ففازوا بالجنّة كما دلّت عليه المقابلة، وأنّ البنيان الثاني لم يحصل غرضُ بانيه وهو الضرار والتفريق، فخابوا فيما قصدوه فلم يثبت المقصد، وكان عدم ثباته مفضيا بهم إلى النّار كما يفضي البناء المنهار بساكنه إلى الهلاك)[1].

فعند المقابلة بين الرأيين يكون الفرق واضحا بين ما هو معنوي عند الأوّل ومادّيّ عند الثاني؛ فالبنيان عند الرّازي دين تتوافق معه معاني التّقوى والرّضوان، وهذا نظير الشاهد الذي ذكرناه سلفا من قول جرير، فالدّلالة مجازية سيترتّب عنها ما يليها من مفردات في الآية كالشّفا والجرف والهار، أمّا عند محمد الطاهر بن عاشور فالبنيان مادّيّ ينسجم مع الإشارة السّابقة التي عيّنت المسجد بالذّكر صراحة، وهذا ما أكّدته الآية المتمّمة لهذا النّص الذي نحن بصدد تحليله وهي قوله تعالى: ﴿ لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَن تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[2].

فكيف اتّفق للرّازي رحمه اللّه فهمه هذا الذي أشار إليه بأنّ البنيان دلالة على دين متين يقابله آخر مقوّض، ولكي نستجلي حقيقة ما ذهب إليه من موقف عند قراءته لهذه الآية لا بدّ من فهم شطر الآية الثاني الذي وافقه عليه غيرُه بأنّه محتمل للمجاز، يؤكّد حقيقة أنّ البنيان يمكن أن يكون معنويا لانصراف السياق عن ذكر المسجد بعينه وإحلال لفظ العموم محلّه، وقد تضمّن شطر الآية الثاني ثلاث قرائن لفظية لها من المعاني اللّغوية ما يسايرها ويوازيها مع المقصد المجازيّ أكثر من المادّيّ، فلفظ (شفا) في اللّغة يحتمل المعاني الآتية:

شفا الشيء: حدّه وحرفه؛ قال تعالى: ﴿ وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ﴾[3]

الشّفا: ما بين اللّيل والنّهار عند غروب الشّمس، حيثُ يَغِيبُ بعضها ويبقَى بعضها؛ قال العجاج[4] (من الرجز):

أوفيته قبل شفًا أو بشفا   والشّمس قد كادت تكون دنفَا[5]

---

(1) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور10/ 206.

(2) التوبة 110

(3) آل عمران103

(4) هو عبد اللّه بن رؤبه من بني مالك بن سعد بن زيد مناة من تميم، وكان يكنّى أبا الشعثاء والشعثاء ابنته، لقي أبا هريرة، ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة 2/ 575، والأغاني: أبو الفرج الأصفهاني10/ 184

(5) ديوان العجاج، روايو وشرح: عبد الملك بن قريب، تحقيق: عبد الحفيظ السطلي، ص 493، دط، دت، مكتبة أطلس، دمشق، سوريا.

شفا الشيء: قليله؛ قال الفرزدق (من الطويل):

فَلَمْ يَبْقَ مِنْ عانيكِ إلاّ بَقِيّةٌ، شَفاً، كَجَناحِ النَّسْرِ مُرّطَ سائِرُهْ[1]

لقد وظّفت الأبيات الشعرية هذه المعاني الثلاثة[2] توظيفا مجازيا يبعد عن حقيقة الاستعمال نظرا لمقاربة الفعل أثناء أدائه أو تجاوزه إذا ما دنا من محلّ الإنجاز ولم يتم، وعلى هذا النحو أتى المعنى موافقا لهذه الوظيفة الدّلالية في نصّ الآية المستشهد بها على ورود معنى (شفا) في القرآن الكريم، حيث إنّ الذين كانوا على شفا حفرة بمعاصيهم كادوا أن يقاربوا الوقوع في المهالك التي ستوردهم جهنّم إن هم أصرّوا على ذلك، فشأنهم في ذلك شأن الذي يقف على حافّة هاوية ثم يستنقذ منها، وهذا ضرب من إيراد المجاز بصوره لتوضيح صورة هي في الواقع أبين منها عند فهمها، فالمعاني اللّغوية أحالت على الملموس من إشارتها، أمّا السياقات في النّصوص فقد أحالت على المجاز، ممّا يعني إمكانية ورود هذه المشاكلة في نصّ الآية التي نحن بصدد تحليلها.

ولكي يكون ذلك أيسر لتجلية المقصد من تراكب ثلاثة ألفاظ تدلّ جميعها على ما أوشك أن يحدث، وهذه الألفاظ هي (شفا، جرف، هار)، نعوج على المعاجم اللّغوية لاستجلاء ما تحيل عليه مواد هذه الألفاظ؛ فمادة (ج ر ف) تتضمن المعاني الآتية:

اجترف: اجتاح.

الاجتراف أخذ الشيءِ كلّه هَبْشاً، يقال جَرَفْتُ الشيءَ جَرْفاً، إذا ذهبْت به كلّه.

الجُرُفُ: ما أكلَ السيلُ من أسفَلِ شِقِّ الوادي والنّهر، قال أعشى قيس (من البسيط):

وَمَا مُجاوِرُ هيتٍ إنْ عَرَضْتَ لَهُ قَدْ كانَ يَسمو إلى الجُرْفَيْنِ وَاطّلَعَا
يَجِيشُ طُوفانُهُ إذْ عَبَّ مُحْتَفِلاً يَكَادُ يَعْلو رُبَى الجُرْفَيْنِ مُطّلِعَا[3]

جرف نحت وحفر وجوّف.

الجرف الخواء والهاوية تحت اليابسة؛ قال قيس بن الخطيم (من المنسرح):

---

(1) ديوان الفرزدق ص208

(2) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي6/ 288

(3) ديوان الأعشى ص105

تَمْـشي كمَـشْيِ الزّهـراء في دَمَـثِ ال رّمْـلِ إلى السّهْلِ دونَـهُ الجُـرُفُ[1]

وقال عروة بن الورد (من الطويل):

لـه خَلّـةٌ، لا يـدخلُ الحـقُّ دونَهـا كـريمٌ أصـابَته خطـوبٌ تُجَـرِّفُ[2]

فما حوته الشواهد الشعرية عند ذكر هذه المعاني[3] يؤكّد إمكانية تلبّس لفظ (الجرف) بالمجاز إذا ما أحسن توظيفه في سياق ما، كما هي عليه الحال في بيت عروة بن الورد، فالمعضلات التي ادلهمّت به كادت أن تودي بحياته، أي أنّها اكتسحته وهجمت عليه كالسيل الجارف، وعادة ما يتبع الجُرف انهيار يأتي بعده أو يكون أسفل منه، كما أوضحت ذلك المعاجم اللّغوية، فهار تأتي بمعان منها:

هار انصدع وانهدم وسقط؛ قال: النابغة الذبياني (من البسيط):

تلـوثُ بعـدَ افتـضالِ البُـردِ مِئزَرَهـا، لَوثاً، على مثلِ دِعصِ الرّملة الهارِي[4]

وقال ذو الرّمة (من الطويل):

فَلَـمْ تُبْـقَ إلاّ دِمْنَـةٌ هَـارَ نُؤْيُهَـا وَجِيفُ الْحَصَى بِالْمُعْصِفَاتِ السَّوَاهِكِ[5]

هار ضعُف قال زهير بن أبي سُلمى (من البسيط):

يَقْـسِمُ ثـمّ يُـسَوّي القَـسْمَ بَيْـنَهُمُ، مُعتَـدِلُ الحُكْـمِ لا هـارٍ ولا هَـشِمِ[6]

---

(1) ديوان قيس بن الخطيم ص101

(2) ديوان عروة بن الورد ص51

(3) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي6/ 108 والمحكم: ابن سيده7/ 390

(4) ديوان النابغة الذبياني ص48

(5) ديوان ذي الرّمة ص358

(6) ديوان زهير بن أبي سُلمى ص90

وقال الشاعر (من البسيط):

ماضـــي العَزِيمَــةِ لا هـــارٌ ولا خَـــزِل[1]

هار ذهب أكثره ومعظمه.

الهورة الهلكة.

كلّما أوردت المعاجم اللّغوية معنى من معاني[2] هذه الألفاظ الثلاثة أتاحت لنا فرصة استلال معنى مجازي يعضّد مذهب من قال باحتمال أن يكون المقصود بالبنيان في عمومه معنويا لا ماديّا، كما أوما إلى ذلك الفخر الرازي عند تفسيره لهذه الآية، وقد جاراه في ذلك ابن العربي؛ حيث ذكر أنّ البنيان في الآية ورد على جهة الحقيقة احتمالا لمعنى المسجد الذي هدّم وانهار في زمان النبيّ ﷺ، أو أنّه مجاز ويصير المعنى عنئذ أنّ مآله إلى نار جهنّم، فكأنّه انهار إليها وهوى فيها[3]، وهذه العاقبة جزاء لمن بناه وليس للبنيان نفسه لأنه بفعل فاعل.

2-3 تأكيد سلامة المقصد بنفي ضدّه:

قال تعالى: ﴿ وَأَنَّ ٱلْمَسَـٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا ﴾[4]

تضمّنت الآية لفظ (المساجد) بصيغة الجمع، ممّا يحيل على تعدّد ظاهر يحيل على أكثر من وجه عند التّفسير، وقد أوضحنا المعاني اللّغوية لكلمة (مسجد)[5] سابقا، ولمّا تكرّرت في هذه الآية أفضت إلى خلاف جديد أوعزت به تلك المعاني اللّغوية؛ فقد فهم العلماء من هذا الجمع في كلمة (مساجد) أنّها تدلّ إمّا على أماكن العبادة أو البقاع كلّها أو الصّلوات، أو الأعضاء التي يُسجد عليها، أو مكّة لأنّها حوت فضاء الحرم كلّه؛ قال الرازي: (اختلفوا في المساجد على وجوه أحدها: وهو قول الأكثرين: أنّها المواضع التي بنيت للصّلاة وذكر اللّه ، ويدخل فيها الكنائس والبيع ومساجد المسلمين، وذلك أنّ أهل الكتاب يشركون في صلاتهم في البيع والكنائس، فأمر اللّه المسلمين بالإخلاص والتوحيد، وثانيها: أنّ المساجد البقاع كلّها؛ قال

(1) لم نعثر على قائله ولا تتمته ينظر؛ التهذيب: الأزهري6/ 410

(2) ينظر تفصيل معنى مادو (ه و ر)؛ العين: الخليل بن احمد الفراهيدي4/ 82 واللّسان: ابن منظور3/ 832

(3) أحكام القرآن: ابن العربي2/ 588

(4) الجن18

(5) ينظر ص71من الفصل الثاني.

عليه الصّلاة والسّلام: (جعلت لي الأرض مسجدا)[1]، كأنّه تعالى قال: الأرض كلّها مخلوقة لله تعالى فلا تسجدوا عليها لغير خالقها، وثالثها: أنّ المساجد هي الصّلوات، فالمساجد على هذا القول جمع مَسجد بفتح الجيم ، والمسجد على هذا القول مصدر بمعنى السّجود، ورابعها: أنّ المساجد الأعضاء التي يسجد العبد عليها، وهي سبعة: القدمان والركبتان واليدان والوجه وهذا القول اختيار ابن الأنباري، قال: لأنّ هذه الأعضاء هي التي يقع السجود عليها، وهي مخلوقة لله تعالى، فلا ينبغي أن يسجد العاقل عليها لغير الله تعالى، وعلى هذا القول معنى المساجد مواضع السجود من الجسد واحدها مسجد بفتح الجيم، وخامسها: يراد بالمساجد مكّة بجميع ما فيها من المساجد، وذلك لأنّ مكة قبلة الدنيا وكلّ أحد يسجد إليها)[2].

4- بيان الوظيفة الحقيقية للمسجد في الإسلام:

قال تعالى: ﴿ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ﴾[3]

عند تتبّع مضامين الآيات المختلفة في الموضع والموضوع يتبيّن أنّها أشارت إلى المسجد تارة وإلى البنيان تارة أخرى، كما أنّها ذكرت لفظ (البيوت) وكلّها تدور في فلك دلالي واحد اجتمعت حوله آراء العلماء، لكونه المقصود بالذكر في أغلب المظانّ، وبما أنّنا قد أوضحنا المعنى اللّغوي للفظ (البيت) في المعاجم العربية[4]، تبقى الإشارة إلى معاني بعض الألفاظ الواردة جملة في هذه الآية، وأهمّها لفظ (الرفع) الذي ورد بمعان مختلفة في المعاجم أهمّها:

الرفع خلاف الخفض؛ قال تعالى في وصف يوم القيامة: ﴿ خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ ﴾[5]، ومنه قول امرئ القيس (من الطويل):

فَظَلَّ كمِثْلِ الخِشْفِ يَرْفَعُ رَأْسَهُ ... وَسَائِرُهُ مِثْلُ التُّرَابِ المُدَقَّقِ[6]

رفع شرُف؛ قال لبيد (من الرجز):

---

(1) سبق تخريجه ينظر ص251 من هذا الفصل.

(2) مفاتيح الغيب: الرازي10/ 673-674

(3) النور36

(4) ينظر ص74 من الفصل الثاني.

(5) الواقعة3

(6) ديوان امرئ القيس ص133

وحَقُّ مَنْ رَفَعَتْهُ أنْ يُرْفَعَا   وكانَ شَيْخاً باهِلِيّاً أضْلَعَا[1]

رفع سطع؛ قال الأحوص الأنصاري (من الطويل):

صاح ألم تحزُنك ريح مريضة   وبَرْق تلألأ بالعقيقين رافع[2]

الرفع التباين في الدّرجة والقيمة؛ ومنه قول الفرزد (من الطويل):

رَأيْتُ بَني مَرْوَانَ يَرْفَعُ مُلْكَهُمْ   مُلُوكٌ شَبابٌ، كالأسُودِ، وَشِيبُها[3]

الرَّفْع: تقريب الشيء، قال الله جلّ ثناؤه﴿ وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ ﴾[4] أي مقرّبة لهم.

وَالرفع: إذاعة الشيء وإظهارُه، ومنه الحديث، قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: (كلُّ رافِعَةٍ رفعَتْ علينا من البُلاَّغ فقد حرَّمتُها) [5]، أي كلُّ جماعةٍ مبلّغة تبلّغ عنا فلتبلّغ أنّي حرَّمْتُ المدينةَ.

ارتفع علا؛ ومنه قول جرير (من البسيط):

قَومٌ لَهُمْ خَصَّ إبرَاهيمُ دَعْوَتَهُ   إذْ يَرْفَعُ البَيتَ سُوراً فوْقَ تأسيس[6]

وقال أمية بن أبي الصلت (من الوافر):

عماد الحيف قد علمت معدٌّ   وإنَّ البيت يُرفع بالعماد[7]

---

(1) ديوان لبيد ربن ربيعة ص95

(2) ديوان الأحوص ص145

(3) ديوان الفرزدق ص59

(4) الواقعة34

(5) ينظر غريب الحديث: ابن قتيبة، تحقيق: عبد الله الجبوري1/ 393، ط1، 1397هـ مطبعة العاني، بغداد، العراق، والنهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير1/ 152

(6) ديوان جرير ص249

(7) ديوان أميّة بن أبي الصّلت ص33

رَفَعَ القوم فهم رافعون، إذا أصعدوا في البلاد؛ قال الراعي (من الطويل):

دعــــاهن داع للخريــــف ولم تكُــــن لهــــنّ بــــلاداً فــــانتجعن روافعــــا[1]

أي مصعِدات، يريد: لم يَكن البلاد التي دعتهنّ لهنّ بلاداً.

رفع بدا وظهر، ومنه قول الشاعر (من الكامل):

مــــا كــــان أبْــــصَرَني بِغِــــرَّاتِ الــــصِّبَا فــــاليَوْمَ قَــــد رُفِعَــــتْ لــــيَ الأَشْــــبَاحُ[2]

إذا ما تحدّدت معاني لفظ (البيت) في الآية وتعيّن كلّ منها على حدة تبعته حتما معاني لفظ (الرفع) [3]، فإن كان البيت مسجدا فمن شأنه أن يرفع ويعظّم ويقدّس، وإن كان المقصود بالبيت بيت المقدس فهو محتمل كذلك لهذه المعاني، بالإضافة إلى التشريف نظرا لمكانته وعلوّ قدره، أمّا إذا كان البيت بمعنى سائر البنيان فكلّ المعاني تنطبق عليه بحسب حاله وواقع تشييده؛ أي الهدف من بنائه، فالغاية لا تحدّد إلاّ انطلاقا من النيّة المسبقة، وهذا الخلاف في معنى البيت يمكن أن يُحسم بإضافة معاني الذكر التي حدّدتها المعاجم على النحو الآتي:

الذكر الحفظ؛ قال الأعشى (من الكامل):

هَــــلْ تَــــذْكُرِينَ العَهْــــدَ يــــا ابْنَــــةَ مالــــكٍ أيّــــامَ نَرْتَبِــــعُ الــــسِّتَارَ، فثَهْمَــــدَا[4]

الذكر خلاف النسيان؛ قال عنترة بن شداد (من الكامل):

ولقــــد ذكرتُــــكِ والرِّمــــاحُ نواهــــلٌ مــــنّي وبــــيْضُ الهِنْــــدِ تقْطُــــرُ مــــنْ دمــــي[5]

---

(1) ديوان الرّاعي النميري ص175

(2) البيت بلا نسبة في التهذيب: الأزهري1/ 436 و اللّسان: منظور5/ 118

(3) ينظر تفصيل معنى مادة (ر ف ع) في ينظر تفصيل معنى مادة (ر ف ع) في العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي 2/ 125 والمقاييس: ابن فارس2/ 423 والتهذيب: الأزهري2/ 358 واللسان: ابن منظور5/ 120

(4) ديوان الأعشى ص54

(5) ديوان عنترة ص84

الذِّكرُ جَرْيُ الشَّيء على اللّسان؛ قال لبيد (من مجزوء الرمل):

لَـــجَّ في ذِكْـــرِ الغَـــواني　　بَعْـــدَ رُشْـــدٍ وَصَـــلاح[1]

الذِّكْر الشَّرَف، قال اللَّهُ عزّ وجلّ: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَذِكۡرٞ لَّكَ وَلِقَوۡمِكَۖ وَسَوۡفَ تُسۡـَٔلُونَ ﴾[2]

الذكر الصّلاة والدّعاء والثناء.

ذكر درس؛ قال تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُواْ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾[3]

فالملاحظ من خلال هذه المعاني[4] المتعدّدة والمتنوّعة للفظ (الذكر) هو أنّ المعنى الأساس فيها متعلّق بسياق جري الشيء على اللّسان إذا ما أكثر المرء من التحدّث به، وهذا ملمح يربط العلاقة بين الرفع والبناء، ليخصّه بمعنى واحد هو المسجد دون غيره، قال ابن العربي: (اختلف في البيوت على ثلاثة أقوال: الأوّل أنّها المساجد والثاني أنّها بيت المقدس والثالث أنّها سائر البيوت، كما اختلف في قوله (تُرفع) الأوّل تبنى، كما قال تعالى: ﴿وَإِذۡ يَرۡفَعُ إِبۡرَٰهِـۧمُ ٱلۡقَوَاعِدَ مِنَ ٱلۡبَيۡتِ وَإِسۡمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلۡ مِنَّآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴾[5] والثاني: تطهّر من الأنجاس والأقذار كقوله تعالى: ﴿وَإِذۡ بَوَّأۡنَا لِإِبۡرَٰهِيمَ مَكَانَ ٱلۡبَيۡتِ أَن لَّا تُشۡرِكۡ بِي شَيۡـٔٗا وَطَهِّرۡ بَيۡتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلۡقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ﴾[6] والثالث: أن تعظّم، فأمّا من قال: إنّ معناها تبنى فهو متمعّن، وقد قال النبيّ ﷺ: (من بنى لله مسجدا ولو مثل مفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنّة)[7] ومن قال: إنّها تطهّر من الأقذار والأنجاس فذلك كقوله ﷺ: (إنّ المسجد لينزوي من النّجاسة كما تنزوي الجلدة من النّار)[8]، وهذا في النّجاسة الظاهرة، فما ظنّك بغيرها؟، وأمّا من قال: إنّها ترفع فالرفع حسًا كالبناء، وحكما كالتطهير والتنظيف، وكمّا تطهر عن ذلك فإنّها مطهّرة عن اللّغو والرّفث)[9].

---

(1) ديوان لبيد ص85

(2) الزخرف44

(3) البقرة63

(4) ينظر تفصيل هذه المعاني العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي5/ 346 واللسان: ابن منظور3/ 288.

(5) البقرة 127

(6) الحج26

(7) مجمع الزوائد: الهيثمي2/ 7، والسنن الكبرى: البيهقي2/ 437

(8) وللحديث رواية أخرى بهذا اللّفظ: (إن المسجد لينزوي من المخاط أو النخامة كما تنزوي الجلدة في النار)؛ ينظر: مصنف ابن أبي شيبة2/ 144.

(9) أحكام القرآن: ابن العربي3/ 405-406

الفصل الرابع

الدّلالة اللّغوية ودورها في استنباط الأحكام الفقهية المرتبطة بمتعلقات الصّلاة الزمانية

- المبحث الأوّل: الأوقات الجامعة للصلوات الخمس.
- المبحث الثاني: فضل الصلاة في أوقات مخصوصة.
- المبحث الثالث: نوافل الصلاة.
- المبحث الرابع: الصلوات الخاصة.

المبحث الأوّل

الأوقات الجامعة للصلوات الخمس

ما يحدّ الأحكام الفقهية للصّلاة في العادة ثنائية المكان والزمان بوصفهما حدّين فاصلين لها عن غيرها من العبادات التي تشترك معها في بعض الأحكام وتباينها في غيرها، ولمّا كان المكان فضاء مسيّجا بشروط لأداء هذه الشعيرة، كذلك كان الشأن بالنّسبة لفضاء الزّمان الذي إن لم تضبطه ضوابط فقهية يجعل من الأداء الفعلي لهذه العبادة غير متيسّر ولو توفّرت للمكان كلّ مقوّماته، فتواشج فضاءا المكان والزّمان في عبادة الصّلاة ضرورة لازمة لإقامة مناط الحكم قبولا بالإيجاب أو رفضا بالسّلب، لما له من علاقة شرعية يمكنها أن تؤكّده أو تنفيه على أساس حضور كلّ طرف من طرفي هذه الثنائية المحيطة بالصّلاة كما يحيط السّوار بالمعصم. وهذا التّلازم فرض نوعا من التجاوب مع تغيّر كلّ حكم لأحد الطرفين، فإذا تغيّر حكم متعلّق بالمكان فقد يطّرد معه تغيّر حكم الزّمان تباعا إن كان من متعلّقاته، والشواهد على ذلك كثيرة سنأتي على توضيحها أثناء تحليل المدوّنة العلمية الخاصّة بهذا الفصل ومباحثه، التي سيتّضح من خلالها ذلك الترابط الوثيق بين الأحكام الفقهية المكانية والأحكام الفقهية الزمانية إذا ما تعلّقت بالصّلاة، فهل يمكن مثلا أن تنعقد نيّة صلاة فريضة معيّنة بتحري وقتيها الضروري والاختياري، ولم يتسنّ للمرء معرفة شروط استقبال القبلة التي تعدّ من أساسيات تحديد المكان عند أداء هذه الفريضة؟ فإن كانت القبلة لازمة ضرورة عند الصّلاة ولا يحدث عندها كبير إشكال إلاّ بالنّسبة للمسافر، فغيرها من متعلّقات المكان لها أكثر من رابط يوصلها بالزّمان المؤذن بفعل الأداء، فما ورد في آي الذّكر من أحكام الصّلاة المكانية والزمانية لم يتّضح تعالقهما للفقهاء إلاّ من خلال نصوص الحديث النبويّ الشريف، هذه النّصوص التي أبانت عن كيفية الرّبط بين طرفي هذه الثنائية في عبادة الصّلاة التي ترجم فعلها وقولها النبيّ ﷺ في سنّته تبيانا لصفة الأداء على الوجه الأكمل. غير أنّ ذلك لم يكن كافيا بالنّسبة لجمهور المجتهدين الذين استقرؤوا آي الذّكر الحكيم واستنبطوا منها الأحكام وفق قرائن حاليّة ومقاليّة بالاستفادة من روافد لغة الحديث، واختلافهم في الاستقراء والاستنباط أفضى في النّهاية إلى تعدّد الحكم في كلّ مسألة فقهية على جهة التنوّع لا التضاد إلاّ فيما ندر، وكما كان شأنهم في مباحث الفقه الخاصّة بمقدّمات الصّلاة ومتعلقاتها المكانية، كذلك كان شأنهم مع متعلّقات الصّلاة الزمانية من حيث التباين في استنباط الحكم وتعدّده، وكيفية تطبيقه مسايرة للتعدّد اللّغوي في فهم مفردة ما أو تنوّع دلالاتها إذا ما اقترنت بسياق ما داخل الآية.

وقد أومأت أوّل آية تضمّنت ملمح الزمان في القرآن الكريم بوصفها عامّة في بابها وأصلا تجذّرت عنه بقيّة آيات المواقيت في هذه العبادة، إلى ما يمكن أن يستلّ من أحكام انطلاقا من قراءة ألفاظه، لاسيما الأساس منها التي عليها مدار الحكم إذا ما تتبّع الفقيه مساقط معانيها تدريجيا في نصّ الآية.

1- ما كانت فيه الصّلاة دالة على مطلق الوقت:

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾[1]: ما دلّ على الزّمان هو لفظة ﴿مَّوۡقُوتٗا﴾ المنحدرة من الوقت قرينة الزمان عموما، غير أنّ ذلك لم يُوسّع مجال الدّلالة بالقدر الذي يوضّح معنى الإرتباط بين الصّلاة والكتاب، هذه اللّفظة التي توسّطت فريضة العبادة وما يحدّها من وقت وإن كان عامّا، أي أنّها أي الصّلاة المفروضة لا تؤدّى إلاّ إذا ما حضر وقتها، فكيف لفّها لفظ الكتاب ليكون دليلا على مشروعيتها في حدود زمنية ما؟ أو أنّ اللّفظ نفسه تضمّن مساحة أدائها الزمانية بقيد لازم يجب مراعاته ضمن ما حدّه الفقهاء من قوسين لها، بدايتهما (وقت اختياري) ونهايتهما (وقت ضروري)، ولكي يتيسّر فهم سياق الآية الموجبة للحكم من عدمه عند التحقّق من دخول وقت الصّلاة أو انتفائه، فلا بدّ من تجريد لفظ (الكتاب) من دلالته السياقية حتّى تنكشف معانيه اللّغوية أوّلا التي كثيرا ما كانت خلفية لكلّ قاعدة خلافية بين الفقهاء، ف (الكتاب)اسم جنس لهيئة جسم معروف لدى العامّة والخاصّة، أُقحم لفظه في الآية ليدلّ على مطلق الزّمان أو جزء منه على أنّه وصف وإخبار عن شروط احترام ذلك الوقت عند فعل الأداء.

فإذا ما استقرءنا المعجم اللّغوي عند العرب فإنّه يحيلنا على عدّة معان للفظ (كتاب) أهمّها:

كتب:الكاف والتاء والباء أصلٌ صحيح واحد يدلُّ على جمع شيء إلى شيء؛ قال الشاعر (من البسيط):

لا تـأمَنَنْ فَزارِيًّـا حَلَلْـتَ بـه ... علـى قَلُوصِـك واكتُبْهَـا بأسـيار[2]

---

[1] النساء103

[2] ينسب البيت لسالم بن دارة في اللّسان: ابن منظور3/ 733 وأصل وروده في التهذيب: الأزهري11/ 211 وأساس البلاغة: الزمخشري2/ 122.

الكتاب: الفرض؛ قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾[1] وقال أيضا: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ﴾[2].

الكتاب الحكم؛ قال رسول الله ﷺ: (أمَا لأَقْضِيَنَّ بينكما بكتاب الله تعالى)[3]، أراد بحُكْمِه، وقال تعالى: ﴿ رَسُولٞ مِّنَ ٱللَّهِ يَتۡلُواْ صُحُفٗا مُّطَهَّرَةٗ فِيهَا كُتُبٞ قَيِّمَةٞ ﴾[4]؛ أي أحكامٌ مستقيمة.

الكتاب القدر: قال النابغة الجعدي (من البسيط):

يا ابنةَ عمّي كتابُ الله أخرَجَني   عنكم وهل أمنعنَّ الله ما فعَلا[5]

قال أميّة بن أبي الصلت: (من الخفيف)

ربّ كلاً حَتَمْتَهُ واردَ النار   كتاباً حتمته مقضيّا[6]

الكتاب مطلق الإشارة إلى الشرائع السماوية كالتّوراة والقرآن؛ و به فسر الزجاج قولَه تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَهُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٞ لِّمَا مَعَهُمۡ نَبَذَ فَرِيقٞ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمۡ كَأَنَّهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾[7] أي أنّها التوراة[8]، وقال حميد بن ثور الهلالي (من الرجز) :

حتى أرانا ربُّنا محمّدا   يتلو من اللّه كِتاباً مُرْشِدا[9]

الكِتابُ الصحيفة والدَّواةُ؛ قال الأحوص الأنصاري (من البسيط) :

---

(1) البقرة183

(2) البقرة178

(3) صحيح مسلم3/ 1325

(4) البيّنة 2-3

(5) ديوان النابغة الجعدي ص194

(6) ديوان أميّة بن أبي الصلت ص92

(7) البقرة101

(8) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج1/ 161

(9) ديوان حميد بن ثور الهلالي ص28

ولا قـــرأتُ كتابـــاً منـــك يـــبلغني إلاّ تنفّـسْتُ مِـنْ وَجْـدٍ بِكُـمْ صُـعَدَا[1]

فما أشارت إليه المعاجم اللّغوية من معان[2] للفظ كتاب لا يدلّ على وحدة لغويـة للدّلالـة علـى الشيء نفسه إلاّ بقرائن داخل النّصوص المستشهد بها، إذ لا علاقة بين الضمّ والقـدر والـصحيفة والحكـم، فتنوّع مثل هذه المعاني يمكن أن ينسخ رأيا برأي آخر إذا ما استند عليه بالاحتكام إلى التّخريج الفقهـي عنـد تباين الآراء، وهذا ما أسهم في اتّساع دائرة الخلاف أحيانا، لاسيما حينما تضعُفُ حجّةُ الحديث إذا ما اعتلّ بعلّة من علله القادحة في صحّته، فحينئذ تكون المرجعية اللّغويـة أساسـا للاجتهـاد عنـد كـلّ فقيـه، فلـو تمّ التعاطي مع هذه المعاني اللّغوية ضمن الفضاء الدّلالي للآيـة الـذي نعرفـه نحـن في الـسياق، يكـون أقـرب المعاني احتمالا للانسجام مع ما تقتضيه الآية هو (الفرض)، أي أنّ الـصلاة فُرضـت علـى المـؤمنين فرضـا لازما، شأنها في ذلك شأن بقية العبادات كالصوم والزكاة والحج.

وممّا يُعضّد هذه الجهة في الاحتمال أنّها سترتبط تلقائيا مع معنى آخر نظيرا لها في مـا سـيردُ وصـفا للفظ ﴿كِتَٰبًا﴾ في الآية وهو ﴿مَّوْقُوتًا﴾، فكيف كان تخصيصُ الفرض بالوقت انطلاقا من هذا التحديد وقد تعدّدت المعاني اللّغوية للفظ (الوقت) نفسه، حيث ذكرت المعاجم عدّة معان له أهمّها:

الوَقْتُ: مقدارٌ من الزّمان والميقات مصدره وهو بيانُ مقدار المُدّة. قال علي بن أبـي طالـب (مـن الكامل):

سَـبَقَ القَـضَاءُ لِوَقْتِـهِ فكَأنّـهُ يَأتِيـكَ حِـيْنَ الوَقْـتِ أوْ تَأتِيـهِ[3]

وقّتَ الشيءَ يُوَقّته، وَوَقَتَهُ يَقِتُه إذا بَيَّنَ حَدّه، ثم اتُّسِعَ فيه فأُطْلِقَ على المكان كما في الإِحرامَ عنـد الحج، حيث يُسمّى مكان الإحرام ميقاتا.

وَقَّتَ بمعنى أوْجَبَ عليهم، كما في الصلاة عند دخول وقْتِها.

التوقيت التحديد من الحد والتقدير، وفي حـديث ابـن عبـاس: لم يَقِـتْ رسـولُ الله ﷺ في الخمـر حَدّاً[4]، أي لم يُقَدِّرْ ولم يَحُدّه بعدد مخصوص.

---

(1) ديوان الأحوص الأنصاري ص47

(2) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ المقاييس: ابن فارس5/ 158-159 واللّسان: ابن منظور1/ 641

(3) ديوان علي بن أبي طالب ص124

(4) سنن البيهقي الكبري8/ 314 ولفظ الحديث عند الحاكم النيسابوري: (لم يوقّت) بدل (لم يقـت)؛ ينظـر المستدرك علـى الصحيحين4/ 415

الوقت الأجل والمنية؛ قال مجنون ليلى (من الطويل):

ولــو أنّــني إذ حــانَ وَقْــتُ حِمامِهــا أحَكَّــمُ في عمــري لَقاسَــمْتُها عُمْــرِي[1]

فبالمقارنة مع المعاني اللّغوية للفظ (الكتاب) يمكن أن نلاحظ النظير الذي تحدثنا عنه سلفا وهو (الفرض)، الذي يمكنه أن يقترن مع أيّ معنى من هذه المعاني[2] للفظ (الوقت)؛ أي أنّ الصّلاة فُرضت لوقت محدود بالزّمان والمكان، وأوجبها اللّه على عباده عند اجتماع جلّ شروطها وواجباتها، فلو تمّ تغيير معنى (الفرض) لانعكس ذلك تراجُعيًا على دلالة السيّاق كلّه، وهو ما يؤدّي في النّهاية إلى تأويل مستبعد عند قراءة الآية لأوّل وهلة، وما يدلّ على ذلك صراحة الخلاف الفقهي؛ حيث ذكر ابن العربي ما نصّه: (قال العلماء: معناه مفروضا، وزعم بعضُهم أنّه من الوقت وما أظنّه، لأنّه استعمل في غير الزّمان، فإنّ في الحديث الصّحيح: وقّت رسول الله لأهل المدينة ذا الحُليفة[3]؛ فدلّ أنّ معناه مفروضا حقيقة. ومن قال إنّها منوطة بوقت فقد أخطأ، وقد عوّلت عليه جماعة من المبتدعة في أنّ الصّلاة مرتبطة بوقت إذا زال لم تُفعل، ونحن نقول: إنّ الوقت محلّ للفعل لا شرط فيه، وإنّ الصلاة واجبة على المكلّف لا تسقط عنه إلاّ بفعلها مضى الوقتُ أو بقي. ولا نقول إنّ القضاء بأمر ثان بحال (...)، وقد قال غيرهم: إنّ موقوتا محدود بأقوال وأفعال وسُنن وفرائض، وكلّ ذلك سائغ لغة محتمل معنى، فإن قيل: فقد قال عبد الله بن مسعود (ت32هـ)[4]: إنّ للصلاة وقتا كوقت الحجّ، قلنا: قد قال رسول اللّه ﷺ: إنّ وقت الصّلاة وقتٌ للذكر[5]، وكما دام ذكرُها وجب فعلها وأداؤها)[6].

فهذا النّص لأحد أقطاب المالكية الذي له أنداد في مذاهب أخرى يخالفونه الرأي، يبيّن فيما ذكر أنّ (الكتاب) بمعنيين؛ إمّا فرضا أو أنّه هو الوقت نفسه، فإذا أعتمد المعنى الأوّل فتلك هي الحقيقة عنده، تماشيا مع المعنى اللّغوي وما يرتضيه السياق مسايرة لبقيه ألفاظ النصّ، أمّا إذا كان لفظ (الكتاب) بمعنى

---

(1) ديوان مجنون ليلى ص111

(2) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي5/ 199و لسان العرب: ابن منظور 1/ 832

(3) صحيح مسلم3/ 838

(4) هو عبد الله بن مسعود بن عاقل (أو غافل) بن شمخ الهذلي، ابن صاهلة ابن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد بن هذيل بن مدركة بن إلياس بن مضر، أبو عبد الرحمن من أهل مكّة، المتوفى سنة32هـ من أكابر الصّحابة فضلا وعقلا، ومن السابقين إلى الإسلام، هاجر إلى أرض الحبشة الهجرتين، شهد بدرا وأحدا والخندق والمشاهد جميعها مع رسول اللّه ﷺ، ينظر ترجمته: معجم الصّحابة: ابن قانع 2/ 62 والإصابة: ابن حجر4/ 233.

(5) لم نعثر على هذا الحديث في كتب الحديث

(6) أحكام القرآن: ابن العربي1/ 625

الوقت فهنا ينشأ الخلاف بوجهين متباينين؛ الأوّلُ منهما أنّ الصّلاة مرتبطة بوقت لا تقضى إذا ما زال ذلك الزمن المخصّص لها[1]، والثاني منهما أنّ الوقت محلّ للفعل لا شرط فيه، فوجوب قضاء الصّلاة مستمرّ بوصفه دينا على المرء لا علاقة له بوقت أدائها المخصوص، فقد حدث مثل هذا التباين الفقهي مثلا حينما اسُتبدل معنى بمعنى، وتحاكم الفقهاء إلى التأويل، إذ أنّ الوقت لا يُوصف بجنس معناه، أي أن يكون الوقت موقوتا، حتّى وإن افترضنا أنّ (الموقوت) بمعنى المحدّد، لأنّ الفقهاء أنفسهم اختلفوا في معنى ﴿مَّوْقُوتًا﴾؛ فمنهم من يرى أنّ ﴿مَّوْقُوتًا﴾ محدٌّ بأقوال وأفعال وفرائض وسنن، ومنهم من يرى أنّ ﴿مَّوْقُوتًا﴾ بمعنى وقتا منجّما، أي لكلّ صلاة وقتها الخاصّ بها لكي يكون ذلك حدودا للفرض المفروض بمكان وزمان[2]، وأظهر الرأيين باجتماع ما اجتُزأ من حججهم، أنّ صيغة الأمر جاءت عامّة على غير لفظها الصّريح في القرآن الكريم ؛ كالتصريح بالإيجاب أو الفرض، ومثالها نمط هذه الآية في لفظ (كتاب)[3]، لأنّ الأمر في القرآن له أربع صيغ موضوعة في اللّغة للدّلالة على طلب الفعل جزما إذا تجرّدت عن القرائن الصّارفة، تسمّى الصيغ الأصيلة، وهي:

فعل الأمر؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾[4].

المضارع المجزوم بلام الأمر؛ كقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾[5].

اسم فعل الأمر، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[6].

المصدر النائب عن فعل الأمر؛ كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾[7].

---

(1) وممّن قال بهذا الرأي الشافعي وابن حزم وابن تيمية

(2) احكام القرآن: الجصّاص3/ 333

(3) ومن الصيغ غير الصريحة في الأمر؛ التصريح بلفظ الأمر، ولفظ (حق على) وصيغة الوصيّة، كما ما فيه ترتيب ذمّ أو عقاب أو إحباط عمل على الترك أو نحو ذلك، أو لفظ الخبر في جملة إسمية أو فعلية، ينظر الأمر عند الأصوليين: رافع بن طه الرفاعي ص94.

(4) التوبة73

(5) الطلاق7

(6) المائدة105

(7) محمد4

فبغياب هذه الصيغ الصريحة جعلت من الحكم محلّ نزاع في فهم كيفية تطبيقه، لما في ذلك من سعة في المعاني اللّغوية التي تفرزها كلّ لفظة من ألفاظ الآية خاصّة في لفظي ﴿كِتَٰبًا﴾ و ﴿مَّوۡقُوتٗا﴾[1].

2- ما كان فيه وقت الصّلاة محصورا بين زمانين:

لم يتعيّن وقت الصّلاة صراحة في الآية السّابقة بالرّغم من وجود ضابطين لحدود أدائها وجوبا بقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾، اي أنّ الفريضة تعيّنت بزمن مخصوص وإن لم تُرتسم مساحة زمانية بعينها تُشير إلى بداية الفعل ونهايته، وهذا العموم أصّل لمفهوم الزمن في العبادات، حيث ورد في القرآن والسنّة بعد ذلك ما ينشُر القول صريحا في وقت كلّ صلاة، وأكثر ما تناوله القرآن من تلك الأوقات أصولها؛ كالصّباح والمساء ووقت الظهيرة، وهي محطّات زمنية رئيسة تقسم اليوم أجزاء يتيسّر معها تحديد الأوقات الثانوية التي تعدّ نقطة الفصل عند الرّغبة في تحديد البداية والنّهاية، فكلّ جزء من الوقت يتضمّن جزئيات تكون بمثابة علامات دالّة على ما هو أدقّ تحديدا من عموم الوقت المطلق، فليس الفجر ومطلع الشّمس ووقت الظهيرة وغروب الشمس والعتمة بمحدّدات فاصلة كلّ الفصل عند إرادة التحديد الذي لا ريب فيه، إلاّ إذا كانت هذه المحطات فضاءات زمانية يسهل معها امتداد القيام بالفعل عند مجاوزته حدود الوقت المخصّص له شرعا، كما هي عليه الحال في الوقت الاختياري الذي تُتيح له هذه المحطّات إلى أن يمتدّ إلى متمّمه؛ وهو الوقت الضروري، حيث لا ضابط له إلاّ الإشعار بدخول وقت صلاة أخرى بدايتها محطّة زمنية عامّة، وهذا التدرّج هو ما سنلاحظه من خلال بعض الآيات في الذكر الحكيم التي أومأت إلى تلك المحطّات ولم تشر إلى وقت بعينه يكون فاصلا عند الخلاف إذا ما أُريد تعيين وقت فعل الأداء دون لَبس؛ قال تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا﴾[2].

حوى نصّ الآية أربعة ألفاظ رئيسة عليها مدار توجيه السّياق كلّه، فبتنوّع إحداها بناء ومعنى تختلف دلالة السّياق كلّه، فائتصالها مرهون في حدّ ذاته بعموم، نظرا للتفاوت اللّغوي في معنى كلّ لفظة، وهذه الألفاظ هي: (الدلوك والغسق والفجر ولفظ مشهود)، فإذا ما احتكمنا إلى معاجم اللّغة فهي على كثرتها ما زادت هذه الألفاظ إلاّ اتّساعا في إحالتها على معان أكبر من تحصى عددا، حتّى وإن بدت متطابقة أحيانا، إلاّ أنّ شعر العرب عادة ما يكون أقدر على تبيان الفروق اللّغوية حينما يحدّد دلالاتها داخل سياقات شعرية، تكون حكما فاصلا في عدم تطابق معنى وآخر بحسب التوظيف، وأوّل تلك الألفاظ التي نشأ الخلاف حولها لفظ (الدلوك) إذ أنّه في اللّغة يعني:

---

(1) اثر اللّغة في اختلاف المجتهدين: عبد الوهاب عبد السّلام طويلة ص419

(2) الإسراء78

- **الدلوك زَوالِ شيءٍ عن شيء، ولا يكون إلاّ برِفْق.**
- كل شيء مرسته أي فركته فقد دلكته؛ قال الشاعر (من الرّجز):

أبيــــتُ أســـري، وتبـــيتي تـــدلُكي وجهــك بــالعنبر والمِـسك الـذّكِي[1]

دَلَكَتِ الشَّمْسُ دُلوكاً: غَرَبَتْ، ويُقال إنّ الدُّلوك زوالُها عن كَبد السّماء أيضاً؛ قال الشاعر (من البسيط):

مــا تــدْلُكُ الــشمسُ إلا حَــذْوَ مَنْكِبِــهِ في حَوْمــةٍ، دونهــا الهامــاتُ والقَــصَرُ[2]

وقال الشاعر (من الرّجز):

هــــذا مُقـــــامُ قَـــدَمَيْ رَبـــاحِ، ذَبَّــــبَ حتــــى دَلَكَـــتْ بَـــراحِ[3]

وقال ذو الرمة (من الطويل):

مَــصَابيح ليــست بــاللّواتي يَقُودُهــا نجــومٌ، ولا بــالأفلاتِ الــدَّوالِكِ[4]

وقال عدي بن الرقاع العاملي (الطويل):

نَقُلْــتُ لَهَــا: كَيْــفَ اهتَــدَيْتِ ودُونَنَــا دُلُــوكٌ وَأشْــرَافُ الجِبَــالِ القَــوَاهِرُ[5]

أوضحت المعاجم أنّ أصل الدّلوك الزّوال، وهذا ما جعل بعض اللّغويين يستأنسون بنصّ الآية ليتمكّنوا من تحديد وقت دلوك الشّمس الموجب لأوقات أداء الصّلاة المفروضة على أنّها بدءا من الظهيرة،

---

(1) البيت بلا نسبة في اللّسان6/ 38
(2) الشعر بلا نسبة في اللّسان6/ 39
(3) البيت للشاعر الغنوي ينظر؛ تهذيب اللّغة: الأزهري5/ 30 و10/ 116، واللّسان: ابن منظور6/ 39
(4) ديوان ذو الرّمة ص358
(5) ديوان عدي بن الرقاع العاملي ص77

لأنّ الزوال عندهم لا بدّ أن يكون من ذلك الوقت وينتهي بمعنى آخر، وهو أن يكون الزّوال غروب الشّمس، ليجتمع لديهم حدود الأوقات الخمسة بقرينة ذكر وقت الفجر، فلو لم يكن ذلك لكان الدّلوك عندهم كذلك شروقا، لأنّ الشروق مظهر من مظاهر الزوال كذلك عند انبعاث الشمس من مرقدها صباحا، فهي تجلو ظلمة اللّيل بشعاع ضيائها المبدّد للسّواد رويدا. وما يدلّ على أنّهم لم يجدوا بُدّا من تحديد وقت الدّلوك بداية بمنتصف النّهار قول الأخفش: (دُلُوكُ الشمس من زوالها إلى غروبها)[1]. وقول الزجاج: (دُلُوكُ الشمس زوالها وميلها في وقت الظهيرة، وكذلك ميلها إلى الغروب هو دلوكها أيضاً)[2]، قال الأزهري: (والقول عندي أن دُلوك الشمس زوالها نصف النهار لتكون الآية جامعة للصلوات الخمس)[3]. فكما هو ملاحظ فإنّ اللّغويين اعتمدوا نصّ الآية لكي لا يُقحموا الشّروق ضمن دائرة معنى الدّلوك، الذي بعموم معناه أي الزوال يمكن أن يدرج ظاهرة الشروق كذلك، وقد اقتفى اللّغويون أثر الصّحابة في تحديد هذا المفهوم حيث قال ابن عبّاس: (دُلُوكُ الشمس بعد زوال الشمس صلاة الظهر والعصر)[4]، وقال ابن مسعود: (دُلُوكُ الشمس غروبها)، وقال ابن عمر[5](ت73هـ): (دُلُوكها ميلها بعد نصف النهار)[6]، فهذه جملة الآراء التي أرادت أن تضع حدّا لمفهوم الدّلوك انطلاقا من نصّ الآية، لأنّ كلام العرب لم يكن فيصلا انطلاقا من شواهدها الشعرية عدا ما ذكره المرزوقي (ت421هـ)[7] في كتابه الأزمنة والأمكنة حينما قال: (أنّ العرب إذا أرادت أن تسمّي الشمس عند الغروب فهي تقول:جونة بدل دالكة من الدّلوك)[8]؛ قال

---

(1) اللّسان: ابن منظور6/ 38

(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج3/ 209

(3) التهذيب: الأزهري5/ 30

(4) تنوير المقباس من تفسير عبد الله بن عبّاس: أبو طاهر بن يعقوب الفيروز آبادي، ص240، دط، دت، دار الأنوار المحمدية، القاهرة، مصر.

(5) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي، أبو عبد الرحمن، المتوفّى73ه، صحابي من أعزّ بيوتات قريش في الجاهلية، نشأ في الإسلام، وهاجر إلى المدينة مع أبيه، وشهد فتح مكّة، أفتى النّاس في الإسلام ستين سنة، ولّما قُتل عثمان، عرض عليه نفر أن يبايعوه بالخلافة فأبى، معجم الصحابة: ابن قانع2/ 82 ، الإصابة: ابن حجر4/ 107.

(6) مفاتيح الغيب : الرازي7/ 382

(7) هو أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، المتوفّى421هـ عالم بالأدب من أهل أصبهان، وكان معلّم أبناء بويه فيها، من آثاره: (شرح ديوان الحماسة لأبي تمام) و(الأزمنة والأمكنة)، ينظر ترجمته: إنباه الروّاة: القفطي1/ 141، وبغية الوعاة1/ 365.

(8) الأزمنة والأمكنة: أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني، ضبط وتخريج: خليل المنصور، ص285، ط1، 1996، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

الزمخشري: (دلكت الشمس دلوكا زالت أو غابت، لأنّ الناظر إليها يدلك عينه فكأنّها هي الدّالكة)[1] وقال الشاعر (من الرّجز):

تبـــــادر الآثـــــار أن تـــــدأبا وحاجـــــب الجونـــــة أن تغيّبـــــا[2]

فالدّلوك إذا متحقّق فيه معنى الزّوال حتما، إلاّ أنّه يدور بين الزّوال والغروب، فهذا يجعله من ألفاظ المشترك، ممّا أدّى إلى تباين في الرأي عند قراءة الآية بين فقهاء المذهب الواحد، حتّى وإن كانوا في أصلهم مفسّرين؛ أي يجمعون بين معاني القرآن وأحكامه ولهم قدرة على استنباط القواعد الفقهية انطلاقا من السّياقات اللّغوية للآيات، ويظهر ذلك جليّا فيما عُرف من خلاف بين الرّازي وإلكيا الهرّاسي (ت504هـ)[3]: (واللّفظ يحتمل المعنيين، والدلوك في الأصل الميل، فدلوك الشّمس ميلها، وقد تميل تارة للزّوال وتارة للغروب، فقال الرازي: (إذا عنى بالدّلوك أوّل الوقت، وغسق اللّيل نهايته، لأنّه تعالى قال: ﴿إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ﴾ وإلى غاية، ومعلوم أنّ وقت الظهر لا يتّصل بغسق اللّيل، لأنّ بينهما وقت العصر، فالأظهر أن يكون المراد بالدّلوك هاهنا الغروب، وغسق اللّيل اجتماع الظلمة، لأنّ وقت المغرب يتّصل بغسق اللّيل ويكون نهايته)[4]. والاعتراض على ما ذكر أن يقال: إنّه لو كان على ما ذكره، ما كان في كتاب اللّه إشارة إلى صلاة الظهر والعصر، والظهر أوّل ما نزل من الصّلوات، والعصر الصلاة الوسطى عند الأكثرين، فكيف يجوز أن لا يقع التعرّض لهما، ويقع التعرّض لصلاة اللّيل أوّلا وإلى صلاة الفجر، ويغفل صلاتي النّهار، مع أنّ الميل في الشّمس غير غروب الشّمس، فإنّ الشّمس تميل قبل أن تغرب، فلا يقال: مالت الشمس بمعنى غربت. إلاّ أن يقال: مالت للغروب. فإنّه يقال للشمس وقت الظهر: إنّها مائلة، ولا يقال لها بعدما غربت مائلة.

يبقى أن يقال: إنّ اللّه تعالى قال: ﴿إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ﴾. ولا يتّصل أوّل الظهر بغسق اللّيل، فيقال: ليس كذلك، فإنّ ما بين زوال الشمس المعبّر عنه بالدّلوك إلى غسق اللّيل وقت لصلوات عدّة: وهي الظهر

---

(1) أساس البلاغة: الزمخشري1/ 295

(2) ينظر البيت في المصدر نفسه ص285.

(3) هو علي بن محمّد بن علي، أبو الحسن الطبري، الملقّب بعماد الدّين، المعروف بإلكيا الهراسي، فقيه شافعي، مفسّر، ولد في طبرستان، وسكن ببغداد فدرس بالنظامية، ووعظ، واتّهم بمذهب الباطنية فرجم، من آثاره: (شفاء المسترشدين) و(كتاب نقد مفردات الإمام أحمد)، ينظر ترجمته: وفيات الأعيان: ابن خلّكان3/ 286، وطبقات الشافعية الكبرى: السبكي6/ 231.

(4) مفاتيح الغيب: الرّازي7/ 383

والعصر والمغرب، فيفيد ذلك أنّ من وقت الزّوال إلى غسق اللّيل لا يخرج أن يكون وقتا لصلاة، فيدخل فيه الظهر والعصر والمغرب، فأبان الله تعالى أنّ بيّن زوال الشّمس إلى غسق اللّيل وقت لصلوات عدّة، فيدخل فيه الظهر والعصر والمغرب، ويحتمل أن تدخل فيه العتمة أيضا، لأنّ الغاية قد تدخل في الحكم، كقوله: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟﴾[2]، والغسل داخل في شرط الإباحة.

وإذا حمل الدّلوك على الزوال اشتملت الآية على خمس صلوات، فالأربعة من الزّوال إلى غسق اللّيل، والخامسة قرآن الفجر، ولمّا كان بين الصبح والظهر وقت ليس من أوقات الصلوات المفروضة، أبان الله تعالى أنّ وقت الزوال إلى وقت العتمة وقت للصّلاة مفعولة فيه، وأفرد الفجر بالذكر إذ كان بينه وبين الصّلوات المفروضة وقت ليس من أوقات الصّلوات المفروضة، وقال تعالى في بيان المواقيت أيضا على نحو ما سلف: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَـٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ﴾[3])[4]، وستتضح معاني أحكامها لاحقا أثناء تحليلها في موضعها.

فإذا كان أهل المذهب الواحد قد تنازعوا الرأي بهذا الشكل في معنى هذا اللّفظ، فكيف يكون شأن الفقهاء الذين بدؤوا أولى ملامح الخلاف في نظرتهم إلى الزوال نفسه، الذي تبتدئ عند دخول وقته صلاة الظهر؟؛ فهي عند بعضهم كأبي حنيفة[5]يتمادى وقتها الضروري إلى غروب الشّمس، لأنّ اللّه علّق وجوبها على الدّلوك وهذا دلوك كلّه، أمّا عند المالكية والشّافعية فالأمر مخصوص بالضّرورة، ولا نعني ضرورة الوقت، وإنّما نعني ضرورة الحاجة غير المطّردة، وهذا ما برّره ابن العربي بقوله: (ولا بدّ من تعلّق الصّلاة بالزّوال لأنه أوّل الدّلوك، وكنّا نعلّقها بالجميع، إلاّ أنّ صلاة العصر قد أخذت منها وقتها، من كون ظلّ كلّ شيء مثله، فانقطع حكم الظهر لدخول وقت العصر)[6].

فاشتراك صلاتين في وقت واحد يؤدّي إلى جواز الجمع بينهما وهذا حكم غريب، كما أنّ تقاطع وقتيهما يُلغي الوقت الضروري لإحداهما، فالمالكية يرون في مثل هذه الحال أن: (الأحكام المعلّقة بالأسماء تتعلّق بأوائلها لئلاّ يعود ذكرها لغوا، فإذا ارتبط بأوائلها جرى بعد ذلك النظر في تعلّقه بالكلّ إلى الآخر أم اقتصاره على الأوّل، على ما يعطيه الدّليل، ولا بدّ من تعلّق الصّلاة بالزّوال؛ لأنه أوّل الدّلوك)[7] حتى

---

(1) المائدة6

(2) النساء43

(3) هود114

(4) احكام القرآن: إلكيا الهرّاسي2/ 495-496

(5) ومن قال بهذا الرأي كذلك الإمام الأوزاعي.

(6) احكام القرآن: ابن العربي 3/ 212

(7) المصدر السابق3/ 212

وإن دلّ على آخره فالأولى تحكيم الأوّل، لكي لا يحدث اشتراك في الحكم مع ما بعده إذا ما دخل في حيّزه، وستتّضح بؤرة هذا الخلاف؛ أي منشؤها الحقيقي عند تعرّضنا للمعاني اللّغوية للفظ (الغسق)، بوصفه فترة زمنية أخرى تناظر الدّلوك على ما هو ظاهر في الآية، وذلك نظرا لتعدّد المعاني الفاصلة عند حدود زمنية ما، وهذا على النحو الآتي:

غسق الغين والسين والقاف أصلٌ صحيح يدلُّ على ظُلْمة؛ قال عبيد الله بن قيس الرّقيات (من المديد):

إِن هـــذا الليـــل قـــد غَـــسَقا، واشْـــتَكَيْتُ الهَـــمَّ والأَرَقـــا[1]

أغْسَقَ المؤذّن، إذا أخّر صلاةَ المغرب إلى غَسَق اللّيل. والغَسَقُ أوّلُ ظلمة الليل، وقيل غَسَقُه إذا غاب الشَّفَقُ. ومنه حديث الربيع بن خثيم[2]: أنه قال لمؤذّنه يوم الغيم: أغْسِقْ أغْسِقْ؛ أي أخِّر المغرب حتى يَغْسِقَ الليل[3]، وهو إظلامه.

الغسق الانصباب ومنه؛ غَسَقَتْ عينه تَغْسِقُ غَسْقاً وغَسَقاناً: دمعت، وقيل: انصبّت، وقيل: أظلمت، قال عبيد الله بن قيس الرقيّات (من المنسرح):

شَـــائِكَ عَـــيْنٌ دُموعُهَـــا غَـــسَقُ في إِثْـــرِ حَـــيٍّ سُـــلافُهُم فِـــرَقُ[4]

الغاسق القمر إذا كُسف؛ أي حُجب ضياؤه، وفي الحديث أن عائشة رضي الله عنها، قالت: أخذ رسول الله ﷺ بيدي لما طلع القمر ونظر إليه، فقال: هذا الغاسِقُ إذا وَقَبَ، فتعوّذي بالله من شرّه[5]، أي من شرّه إذا كُسِفَ.

---

(1) ديوان عبيد الله بن قيس الرقيّات ص187

(2) هو الربيع بن خثيم بن عائذ، بن عبد الله بن موهب بن منقذ الثوري، أبو زيد الكوفي، روى عن النبيّ ﷺ مرسلا وعن عبد الله بن مسعود وعبد الرحمن بن أبي ليلى وأبي أيوب الأنصاري وغيرهم، أخباره في الزهد والعبادة كثيرة، وقال منذر والثوري شهد صفّين مع عليّ ﷺ؛ ينظر ترجمته: الطبقات الكبرى: ابن سعد6/ 182، تهذيب التهذيب: ابن حجر3/ 242.

(3) ينظر:غريب الحديث : ابن سلام4/ 366 والفائق في غريب الحديث:محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: محمد علي البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم 3/ 67، ط2، دت، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(4) ديوان عبيد الله بن قيس الرقيّات ص71

(5) غريب الحديث: ابن سلام2/ 195

لا تبتعد معاني لفظ (الغسق) في المعاجم اللّغوية[1] عن ملامح وقتين عند اقترانهما بالزّمن الواصف لهما، على أنّه ظلمة اللّيل إذا ما بدأت توشّح وجه الكون، أو أنّ الغسق بداية اللّيل فحسب، أو هو دليل على أفول الشفق، وبين هاتين الفترتين زمن طال أم قصُر يُوجب الخلاف عند الحديث عن الوقت الضروري لصلاة المغرب التي يتنازعها الدّلوك، إذا ما اعتبرناه غروبا مسايرة للمعنى الثاني، أو أنّها مرتبطة بالغسق إذا كان بداية اللّيل، وهذا ما أفضى إليه الخلاف الفقهي بين العلماء إذا ما أرادوا تحديد وقتي المغرب الاختياري والضروري، فمنهم من يرى أن البداية يسير تعيينُها، أمّا النّهاية فهي متعلّقة بالشّفق، والشّفق في اللّغة يُطلق على عدّة معان منها: (الخوف، والحمرة في الأفق، والمدّة من الغروب إلى العشاء الآخرة أو إلى قريبها أو إلى قريب العتمة والنّهار)[2]، ولمّا كان الشّفق مرتبط بآخر وقت المغرب لا بأوّله أدّت معانيه إلى التباين بين الفقهاء في آخر أوقاته؛ حيث ذكر الجصّاص أنّ من العلماء من رأى أنّ لوقت المغرب أوّل وآخر كسائر الصلوات[3]، في حين رأى بعضهم أنّ له وقتا واحدا[4]، ثمّ اختلف من قال بأنّ له أوّلا وآخرا في آخر وقتها، حيث قال الحنفية: (آخر وقتها أن يغيب الشّفق)، ثمّ اختلفوا في الشّفق على نحو ما أشارنا إليه في المعاني اللّغوية؛ حيث اختار أبوحنيفة معنى البياض للشّفق، واختار المالكية والشّافعية الحمرة، وامتدّ الوقت عند المالكية بالنّسبة لصلاتي المغرب والعشاء إلى طلوع الفجر[5].

ومن إفرازات هذه المسألة كذلك أنّ الفقهاء اختلفوا في حكم الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء في غير الحجّ والسّفر، وقد أوضح السّايس أطراف ذلك الخلاف حينما جمع الفقهاءُ بين الجمع في الدّلوك والجمع في الغسق، حيث قال: (ولقد أراد بعضهم من الأمر بإقامة الصّلاة من دلوك الشّمس إلى غسق اللّيل؛ أنّ اللّه قد بيّن في الآيتين ثلاثة أوقات: وقت الدّلوك ووقت الغسق ووقت الفجر. وقت الدّلوك فيه صلاتان هما الظهر والعصر؛ لأنّ وقتهما الدّلوك وجمع المغرب إلى العشاء، فدلّ ذلك على جواز الجمع بين الظهر والعصر؛ لأنّ وقتهما الدّلوك، وجمع المغرب إلى العشاء؛ لأنّهما في الغسق، وهو استدلال عجيب، إذ أنّ كلّ ما في الآية أنّها أمرت بإقامة الصّلاة من دلوك الشّمس إلى الغسق، فهل هذا أمر يشغل كلّ هذا الوقت بالصّلاة، أو أمر بفعل الصّلاة في بعض أجزائه ومقدار هذا البعض؟ كلّ هذا خارج عن مدلول الآية وقد بيّنته السنّة، فإنّ كانت السنّة قد ورد فيها جمع الصّلاتين أو الصّلوات من غير عذر فبيانها هو الدّليل، وإن كان قد ورد فيها أنّ الجمع بين الصلاتين لا يجوز إلاّ بشروط، وفي أوقات دون أخرى كان ذلك هو

---

(1) ينظر تفصيل هذه المعاني: المقاييس: ابن فارس 4/ 425واللّسان: ابن منظور5/ 1018

(2) القاموس المحيط: الفيروز آبادي3/ 368

(3) ممّن قال بهذا الرأي أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والثوري والحسن بن صالح.

(4) ممّن قال بهذا الرأي الإمام الشافعي.

(5) احكام القرآن: الجصاص2/ 342

الدّليل على أنّ الجمع إنّما يجوز بهذه الشروط، وحيث إنّه قد انجرّ الكلام إلى الجمع فنقول: قد روي عن ابن مسعود وابن عبّاس جواز جمع الظهر إلى العصر، والمغرب إلى العشاء مطلقا ولو من غير عذر، والجمهور على خلاف مذهبهما، فالشّافعية يجيزون جمع التقديم والتأخير بشروط تعلم من كتبهم، والحنفية يقولون لا جمع إلاّ في الظهر والعصر جمع تقديم يوم عرفة، والمغرب والعشاء جمع تأخير في مزدلفة، ويعرف ذلك من كتبهم أيضا)[1].

فاتّساع الفترة الزمنية بين الدّلوك والغسق أتاح للفقهاء مجال اجتهاد لا عن طول وقت فعلي، وإنّما الاتّساع حصل بالنّسبة إليهم عندما تحاكموا إلى المعاني اللّغوية وتباينوا في فهمها، وإلاّ كيف نفهمُ تأويلهم لقوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾؟ إذ لا علاقة بين قراءة القرآن على أنّها سنّة مخصوصة بفضل كبير في وقت الفجر يُتلى فيها الذكر الحكيم قبل الصّلاة أو بعدها بحسب المجال الزمني لبزوغ الفجر وأفوله، فأين قرينة الذّكر المشيرة إلى الصّلاة المفروضة في هذا الوقت إتمامًا لعدد الصلوات الخمس؟ وهذا كلّه تجاوز مبدئيّ عن فهمهم للآية بأنّها صلاة الفجر انطلاقا من أحاديث النبيّ ﷺ، بأنّها حتما شارحة لمبهم القرآن ومفصّلة لأحكامه، غير أنّ تعدّد الأحكام الفقهية لم يكن في اختلافهم حول مصادر التشريع فحسب، بما في ذلك الأحاديث التي لها في كلّ مذهب رأي في مشروعية الاستدلال بها، فما يرجّحه مجتهد من المحدّثين في مذهب يمكن أن يردّه آخر على جهة ثبوت دليل لم يتيسّر لمن قبله، نظرا لبيئة مكانية أو فترة زمانية، فالأوّل له فضل التقدّم والذي يأتي بعده له حظوة الاصطفاء وانتخاب أقوى الأدلّة التي تجمّعت لغيره، لهذا كانت اللّغة بمعانيها مرجعا أساسا في تباين الأحكام على ما تتيحه من إمكانية قراءة النصّ الواحد بأوجه متعدّدة، فالفقهاء رأووا في الدّلوك والغسق مجالا لحصر أربع صلوات، وذكرت لهم الآية في نهاية سياقها قرينة لفظية هي الفجر، فاحتكموا إلى اللّغة لكي يطمئنّوا بأنّ قرآن الفجر لا يكون إلاّ صلاتها، أو جمعا بين التّلاوة المستوجبة للنّفل وقراءة القرآن أثناء الصّلاة، وما أشارت إليه المعاجم اللّغوية للفظ (الفجر) لا يفتح إلاّ جزءا يسيرا من منافذ طبيعة هذا التأويل؛ ف (فجر) في اللّغة تعني: (ضَوْءُ الصَّباحِ وهو حُمْرة الشمس في سواد الليل. وهما فَجْران: أحدهما المُستطيل، وهو الكاذب الذي يسمى ذَنَبُ السِّرْحان، والآخر المُسْتطير وهو الصادق المُنتشِر في الأفق، الذي يُحَرِّم الأكل والشرب على الصائم، ولا يكون الصبحُ إلا الصادقَ)[2]؛ قال ذو الرّمة (من الطويل):

فما أَنْجَرَتْ حتى أَهَبَّ بِسُدْفةٍ   عَلاجِيمُ، عَيْنُ ابْنَيْ صُباحٍ تُثِيرُها[3]

---

(1) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السّايس2/ 64-65.

(2) لسان العرب: ابن منظور3/ 623

(3) ديوان ذي الرّمة ص246

فلمّا تحدّد المعنى اللّغوي لهذا المفهوم بقي على الفقهاء أن يربطوا القرآن بالفريضة التي من أركانها الأساس قراءة القرآن، أمّا عن عدم استقلالهما في نظر القارئ على ما يظهره السياق صراحة دون تأويل، فالجامع في ذلك هو قوله: ﴿كَانَ مَشْهُودًا﴾، فالضمير يعود حتما على القرآن، إلاّ أنّهم أرادوه جمع الذين يحضرون الصّلاة في ذلك الوقت المبارك تحفّهم الملائكة في صلاتهم وأثناء قراءتهم القرآن قصد التنفّل، وقد دلّت على ذلك المعاني اللّغوية[1] للمصدر ﴿مَشْهُودًا﴾ الذي من معانية:

شهد تعني الحضور؛ قال عبيد الله بن قيس الرقيات (من مجزوء الخفيف):

غَائِبٌ عَنْكَ وُدُّهُ ... شَاهِدٌ مِثْلُ غَائِبِ
رُبَّ بِيدٍ وَدُونَهَا ... نَاضِبٌ أَوْ كَنَاضِبِ[2]

شهد تعني العلم؛ قال تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾[3].

شهد تعني الإعلام؛ قال حميد بن ثور الهلالي (من الطويل):

فجاءت بمثل السّابري تعجّبوا لهُ ... والثّرَى ما جفَّ عنه شُهودها[4]

شهد بيّن؛ قال مجنون ليلى: (من الطويل)

وآيةُ وَجْدِ الصَّبِّ تهطالُ دَمْعِهِ ... ودَمْعُ الشّجِيِّ الصَّبِّ أعْدَلُ شاهِدِ[5]

شاهد عاين، وشَهِدَهُ شُهودًا أي حَضَرَه فهو شاهدٌ. و قومٌ شُهودٌ أي حُضُورٌ، وهو في الأصل مصدرٌ؛ قال جرير (من الكامل):

---

(1) ينظر تفصيل هذه المعاني في المقاييس: ابن فارس3/ 221 واللّسان: ابن منظور2/ 629
(2) ديوان عبيد الله بن قيس الرقيّات ص28
(3) آل عمران18
(4) ديوان حميد بن ثور الهلالي ص75
(5) ديوان مجنون ليلى ص66

مَــا كَــانَ يَــشْهَدُ فِي المَجَــامِعِ مَــشْهَداً   فِيــهِ صَــلاةُ ذَوِي التُّقَــىَ مَــشهودا[1]

فأكثر المعاني قوّة بوصفها دليلا واضحا على ما رجّحه الفقهاء من أنّ المقصود بالآية هو الصّلاة، هما معنيا الحضور والمعاينة وظلالهما التي امتدّت منهما، على أنّها تتأكّد بالسياق، لأنّ النصّ مؤهّل لأن يبين عن معان جديدة غير التي وردت في المعاجم، فالمعجم اللّغوي استُنبط من مدوّنة وليس من ألفاظ منقطّعة، وقد شهد على ذلك قول الأعشى: (من الطويل):

فَــلا تحْــسِبَنّي كَــافِرًا لَــكَ نعمــةً   عَلَــى شَــاهِدِي يَــا شَــاهِدَ اللهِ فاشْــهَدِ[2]

فهذه صيغ للفظ واحد تباينت معانيها بالسياق، أي حسن التخلّص إليها بالتوظيف، وبين هذين المعنيين المعاينة والحضور دار النّقاش بين الفقهاء في مسألتين مهمّتين؛ الأولى منهما: التغليس بالفجر أي تأخيره، والمسألة الثانية هي وجوب القراءة وقت الفجر، وسينجلي الخلاف أوّل ما ينجلي على خلفية لغوية أخرى لا تعني المعاجم وإنّما مستوى آخر وهو النّحو؛ ف ﴿قُرْءَانَ﴾ معطوف على الصّلاة، أي وأقم قرآن الفجر، وقد قال أبو بكر الرازي: إنّ ذلك يدلّ على وجوب القراءة في الصّلاة، ووجه الدّلالة أنّ الآية تدلّ على الأمر بقرآن الفجر ولا تعلم قراءة واجبة في الفجر، إلاّ أن تكون القراءة في صلاة الفجر[3]، وقد حمل بعضهم القرآن في قوله: (وقرآن الفجر) على الصّلاة في الفجر. قال أبو بكر الرّازي: (فإنّ الدّليل هو ما قاله من أنّا لا نعلم قرآنا واجبا في ذلك الوقت، وإن كان له أن يقول إنّ الفجر له قرآن واجب وهو قرآن الفجر، ولكن هذا أثبت له ما أراد، فهو يثبت وجوب القراءة في الفجر، فمن أين وجبت في كلّ الصّلوات؟سيقول من دليل آخر، فنقول ذلك هو الدّليل على وجوب القراءة)[4].

على أنّا لا نرى أنّ حمل القرآن في قوله: (وقرآن الفجر) على الصّلاة يؤدّي إلى الغرض الذي أراده الجصّاص من هذا، وهو أخذ وجوب القراءة في الصّلاة، فإنّ تسمية صلاة الفجر بالقرآن إنّما كانت لأنّ القراءة جزء مهم فيها، كما سميّت الصّلاة بالرّكوع والسّجود[5].

---

(1) ديوان جريرص132

(2) ديوان الأعشى ص223

(3) مفاتيح الغيب: الفخر الرازي7/ 384

(4) المصدر نفسه 7/ 385

(5) احكام القرآن: الجصاص2/ 267

وقد أراد الفخر الرازي أن يأخذ من قوله تعالى: (وقرآن الفجر) دليلا على مذهب الشافعية في استحباب التغليس بالفجر، ويقول في وجه الدّلالة أنّه أمر بإقامة الصّلاة في الفجر، والفجر إنّما سمّي فجرا لأنّ نور الصبح يفجر ظلمة اللّيل. قال: (وظاهر الأمر للوجوب، فمقتضى هذا اللّفظ وجوب إقامة الصّلاة في أوّل وقت الفجر، إلاّ أنّا أجمعنا على أنّ الوجوب غير حاصل فيبقى الأمر للنّدب)[1].

إلاّ أنّ أمر تحديد الصّلوات قد ثبت بالسنّة في حديث جبريل عليه السلام الذي بيّن فيه أوّل الوقت وآخره، فدلّ ذلك الجواز في كلّ الوقت، فأفضلية التقديم على التأخير والعكس يحتاج إلى دليل مستقلّ كأبردوا بالظهر[2]، ولا تزال أمّتي بخير ما عجّلوا المغرب وأخّروا العشاء[3]، فالتغليس بالفجر والتنوير والإسفار به يحتاج إلى دليل مستقل، فذلكم هو ما يدلّ عليه ذلك الدّليل[4].

وقد أخذ الفخر الرازي من تسمية صلاة الفجر بالقرآن الحثّ على تطويل القراءة في الصّلاة وهو وجيه[5].

وقد استنبط الهراسي حكما فقهيا؛ وهو أنّ القراءة في الفجر واجبة بدليل الآية، لأنّ قرآن الفجر مرتب على قوله (أقم)، وقال يبعد أن يكون المراد (صلاة الفجر)، ذلك أنّ الصلاة كما تشتمل على القراءة تشتمل على ما عداها من الأذكار[6]، فلكي يجمع الفقهاء بين المعاني اللّغوية وما تأكّد لهم من صحّة الحديث، استخلصوا قاعدة تتماشى مع معطيات كلّ مذهب، لكنّها تتوازى في نهاية غايتها وهدفها، فحينما يتعذّر تحديد بداية الوقت وآخره يمكنهم أن يرتّبوا الأحكام على هذا النحو:

قال الجمهور غير الحنفية: إنّ أوّل أجزاء الوقت هو سبب الإيجاب؛ أي علامة توجّه الخطاب، فمتى ابتدأ الوقت صار المكلّف مطالبا بالفعل، مخيّرا في جميع أجزائه، وذلك متى كان متأهلا في أوّل الوقت، فإن لم يكن متأهّلا لسبب مانع منعه من تطبيق الواجب، ترتّب عليه العزم على القيام بهذا الواجب (الفعل) ابتداء من الوقت الذي يزول فيه هذا المانع، وينطبق هذا على المثال الآتي: أنّه من أخّر الصلاة المكتوبة عن أوّل وقتها يجب عليه العزم على أدائها فيما تبقى لديه من الوقت، ومن أخّر الصّلاة مع ظنّ فواتها بموت أو حيض أو نحوهما عصى بالتأخير، ويتعيّن عليه أداؤها آخر الوقت.

---

(1) مفاتيح الغيب: الرازي7/ 385

(2) وتمام نصّ الحديث: (ثم أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم)؛ ينظر: صحيح البخاري1/ 199

(3) لم نعثر على الحديث بهذا اللّفظ، وإنّما ورد حديث آخر قريب من معناه، وهو قوله ﷺ: (ثم لا تزال أمتي بخير أو على الفطرة ما لم يؤخروا المغرب حتى تشتبك النجوم)، ينظر:صحيح ابن خزيمة1/ 174

(4) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السايس3/ 65-66

(5) مفاتيح الغيب: الرازي7/ 385

(6) احكام القرآن: الهراسي2/ 262

ودليل هذا الرأي قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ ﴾، فقد جعل الدلوك علامة على توجّه الخطاب في قوله سبحانه: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ إلى المكلّف، ولمّا بيّنت السنّة أوائل الأوقات وأواخرها، وقال جبريل عليه السلام للرّسول ﷺ: (والوقت فيما بين هذين الوقتين)[1]، دلّ ذلك على التوسّع على المكلّف، وليس تعيين بعض الأجزاء للوجوب بأولى من تعيين البعض الآخر، وينبني على هذا أنّ المكلّف متى صادفه جزء من الوقت خلا فيه من موانع التكليف استقرّ الواجب في ذمّته، وإذا لم يكن كذلك فلا وجوب.

ثانيا: وقال الحنفية إنّ السبب هو الجزء الذي يتّصل به الأداء من الوقت، فإن لم يؤدّ تعيّن الجزء الأخير الذي يسع الواجب للسببية، وبعد خروج الوقت تضاف السببية إلى جملة الوقت، وهذا الرأي مبنيّ على طريقة الحنفية في استنباط قواعد الأصول بتطبيقها على فروع المذهب، فمن الفروع التي ترتبت على هذا الأصل: أنّ الشخص إذا لم يكن مكلّفا أوّل الوقت، ثمّ زال المانع عنه في آخره، استقرّ الواجب في ذمّته، فعليه إمّا أداؤه أو قضاؤه، كما لو كان صبيًا في أوّل الوقت، ثمّ زال المانع عنه بأن بلغ أثناء الوقت أو آخره، فإنّه يجب عليه أن يؤدّي الفعل المطلوب منه، ولو كان الجزء الأوّل هو السبب ما وجب عليه أن يؤدّي شيئا، لأنّ الجزء الأوّل قد فات وانقضى ولو حاضت المرأة أو نفست أثناء الوقت، فلو جعل سبب الطلب هو الجزء الأوّل، لكان الواجب قد استقرّ في ذمّتها، ولا تتفرّغ الذمّة إلاّ بفعل الواجب أداء أو قضاء[2].

3- ما توزّع فيه وقت الصّلاة بين أوقات مختلفة :

قال تعالى: ﴿ فَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ ۝ وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَٰرَ ٱلسُّجُودِ ﴾[3].

تحديد الوقت بعينه واضح في نصّ الآية، حيث لا يتعسّر الوقوف على زمن كلّ فترة إلاّ إذا ما ارتبط اللّفظ بالمعنى المعجمي، لأنّ وقت طلوع الشمس بعمومه معيّن وفارق بينه وبين الغروب، وكذا أوقات اللّيل المتاحة للفريضة والنّافلة، فالتباين بين هذه الأوقات أو الفترات الزمانية جليّ واضح يمكن الفصل بينها عند قراءة النّص لأوّل مرّة، فهي أي هذه العلامات الزمانية تكاد أن تكون في مدلولها مصاحبات لغوية، فإذا ما ذُكر الشروق انقدح في الذهن الغروب، وضدّهما اللّيل الذي جمع النقيض بثنائية الشروق والغروب بوصفهما دالّين على النّهار، وهذا التحديد المطلق المبيّن لأداء العبادة يبدأ مداه الدّلالي في الانزواء تدريجيا حينما تتعلّق به دلالة لفظ (التسبيح) في سياق الآية، فإن كان اللّفظ دالاّ على معنى

---

(1) سنن أبي داوود1/ 107

(2) مواقيت العبادات الزمانية والمكانية (دراسة فقهية مقارنة): نزار محمود قاسم الشيخ ص35.

(3) ق39-40

الذكر مطلقا فالأوقات الثلاثة تتسع لذلك دون تخصيص إلاّ بالنّظر إلى طبيعة المكان إن كان يُجيز ذلك أم لا، أمّا إذا دلّ لفظ (التسبيح) على الصّلاة، فما علاقة هذه الأوقات الثلاثة بالحدود الزمانية للفرائض على الأقل بوصفها من أسس الشرع لا بدّ من تأديتها؟ واستثناء النّافلة لا يعني انعدام أحكامها الفقهية في وقت دون وقت من هذه الفترات الثلاث، فالأولوية في كلّ ذلك تُمنح للفريضة أوّلا على أنّها تُحدّ بزمان ومكان كما وضّحنا في العنصرين السّابقين، فالدّافع إلى مثل هذا الاختيار بالنّظر إلى طبيعة الأولوية هو ما انتخبه جمهور الفقهاء عند سبر آرائهم، من أنّ الإجماع يكاد يكون منعقدا بينهم من أنّ المقصود بالتسبيح في الآية هو الصّلاة بفرائضها أوّلا ونوافلها ثانيا، على ما دلّ عليه ملحق الدّلالة اللّفظية في قوله ﴿وَأَدْبَٰرَ ٱلسُّجُودِ﴾، إذ أنهم أي الفقهاء عدّوا التسبيح قبل طلوع الشمس مقترنا بصلاة الفجر والتسبيح قبل الغروب مرتبط بصلاتي الظهر والعصر، أمّا إن كان التسبيح في اللّيل فالمقصود به صلاتي المغرب والعشاء، ولمّا كان قوله ﴿وَأَدْبَٰرَ ٱلسُّجُودِ﴾ مطلقا لا تخصيص فيه بوقت دون وقت، حُمل ذلك على رواتب النوافل التي تعقُب الفرائض عادة[1]، فإذا ما ارتبط لفظ (التسبيح) بالصّلاة على هذا النحو عند الفقهاء وجب عندئذ التفصيل في أحكام أوقاتها التي أشارت إليها الآية، وهي في معظمها عامّة مطلقة تتّسع فتراتها الزمانية إلى ما يتعذّر معه التحديد وفق ما قرّرته السنّة النبوية ضبطا بعد ذلك، وهذا الضبط لم يكن كافيا عند الفقهاء، لهذا اختلفوا كما هي عادتهم دائما اختلافا مرجعه الأساس معان لغوية أُقحمت في السّياق لكي تكتسب دلالات مختلفة تزيد وتنقص في مفهومها على المقصود بعينه، وذلك حينما لا يتيسّر عزل كلّ معنى دلالي بمفرده بالنّظر إلى معناه المعجمي، وهذا ما يسّر للفقهاء توظيف المقاربات الدّلالية للألفاظ داخل أيّ سياق بالنّظر إلى معانيها المعجمية، أي تنوّع الحُكم بتنوّع الدّلالة التي تتغيّر طردا مع المعنى المعجمي، فمثل هذا التوظيف كثير في كتبهم يكاد أن يطغى على جملة أحكامهم التي استنبطوها من نصوص آي الذّكر الحكيم والسنّة القولية من خلال الأحاديث، فإذا ما سلّمنا بإجماعهم بأنّ (التسبيح) هو الصّلاة، فهنا تبدأ الحدود الزمانية لأداء كلّ فريضة على حدة، وبدايتها وقت طلوع الشمس الذي ارتبط بصلاة الفجر، فما دلّ عليه الظرف في قوله تعالى: ﴿قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ﴾ يمكن أن يحيل على بداية غسق اللّيل نفسه، أي أنّ المصلي له مطلق الوقت في أداء فريضة الصّلاة، المهم في كلّ ذلك زمن طلوع الشّمس، فإذا ما طلعت سقطت الفريضة أو دخلت في حكم القضاء، وهذا إذا ما احتكمنا إلى وقتيها الضروري والاختياري، وإشارة كهذه سرعان ما

---

(1) لقد سبقت الإشارة في المبحث الأوّل من الفصل الثاني في هذا البحث إلى المعاني اللّغوية للفظ (التسبيح)، وتأكّد أنّ معظم المفسرين والفقهاء حملوه صراحة أو تأويلا على أنّه الصّلاة إذا ما ذكر مقترنا بوقت في القرآن الكريم، وقد أكّد هذا المعنى الجصّاص عند نقله لإجماع الفقهاء في فهمهم لمعنى التسبيح في هذه الآية محلّ الدّراسة بأنّ المقصود به الصّلاة لا غير لكي ينسجم ذلك مع ما ذُكر من أوقات، ينظر: أحكام القرآن: الجصاص3/ 554.

تنقدح في ذهن القارئ إذا لم يقيّد جوامح قراءته بقرائن تفصل بين كلّ جزئية من جزئيات النص، وهذه القرائن إمّا أن تكون لغوية متعلّقة بالتركيب أو قرائن سياقية منفصلة مرتبطة بدلالة النّص جملة.

وسيتّضح ذلك عند تحليل بعض مفردات هذه الآية، إمّا على أنّها قرائن لغوية أو سياقية بوصفها نواة بناء الحكم عند كلّ فقيه، فقوله تعالى: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ﴾ الذي هو مستهلّ الآية قد حوى ثلاث قرائن تباعد المعنى وتدنيه من فهم التسبيح على أنّه الصلاة أو الذكر، فقرينة (الحمد) التي تضمّنتها شبه الجملة المتعلّقة بفعل الأمر (سبّح) تجعل من معنى الصّلاة أبعد ما يكون عن المفهوم الذي تطرّق إليه الفقهاء، إذ يمكن أن يكون التّسبيح والتحميد والتهليل والتكبير من متعلّقات الذكر بعد الصّلاة، إذ ذُكر (الحمد) اكتفاء بفضله عن غيره من مكمّلات التسبيح، غير أنّه دلّ عليها لتجوابها معه اقترانا، إلاّ أنّ منفذ الفقهاء أكبر من أن يضيّقه احتمال كهذا، فالتسبيح بمعنى الذكر عقب الصّلاة قبل أن يكون يسبقه ذكر هو من أركان الصّلاة كحاله أثناء الرّكوع، فدلّ ذلك أنّ جزء الجزء اكتُفي به عن ذكر الكلّ الذي هو فريضة الصّلاة نفسها، ودليل ذلك المعاني اللّغوية للفظ (الحمد)، فهو في اللّغة يعني:

ضدّ الذمّ؛ قال عبيد الله بن قيس الرّقيات (من الخفيف):

هَتَكِيٌّ كَأَنَّهُ ضَوْءُ بَدْرٍ ... يَحْمَدُ النَّاسُ قَوْلَهُ وَفَعَالَهُ[1]

مطلق الثناء؛ قال علي بن أبي طالب (من الكامل):

الحَمْدُ لِلَّهِ الجَمِيلِ المُفْضِلِ ... المُسْبِغِ المُولِي العَطَاءَ المُجْزَلِ
شُكْرًا على تَمْكِينِهِ لِرَسُولِهِ ... بالنَّصْرِ مِنْهُ على البُغَاةِ الجُهَّلِ[2]

وقال النابغة الذبياني (من الطويل):

والقيتُ في العَبْسِيِّ فضلاً ونعمةً ... ومحمدةً من باقيات المحامدِ[3]

(1) ديوان عبيد الله بن قيس الرقيّات ص187
(2) ديوان علي بن أبي طالب ص96
(3) ديوان النابغة الذبياني ص189.

فمادام الحمد يعني هذين المعنيين[1] أو غيرهما من تمام المعاني المجازية إذا ما وُظّف في نصوص أخرى لأنّ العرب تقول: (أحمدت صنيعه وأحمدت الأرض: رضيت سكناها. والرّعاة يتحامدون الكلأ)[2]، ومنه قول قُراد بن حنش[3] (من الكامل):

لمفي عليك إذا الرّعاة تحامدوا ... بجزيز أرضهم الدِّرينَ الأسودا[4]

فالدلالة القرآنية أقدر على الاتساع ليتضمّن لفظ (التسبيح) بمعنى الصّلاة كلّ مظاهر الحمد لفظا وفعلا، فالصّلاة في ركوعها وسجودها لم تُخصّص إلاّ لهذا، حيث لا يكون الدّعاء إلاّ إذا ما سُبق بالحمد جامع الثناء والشكر، لهذا كان للفقهاء مجال واسع للتأويل وإحراز البديل اللّغوي الذي تعوّض فيه الصّلاة بوصفها الفريضة أو النّافلة معنى الذكر إذا ما أُطلق لفظ (التسبيح) مقترنا بأوقات مخصوصة، كما هي عليه الحال في هذه الآية، فقرينة (الحمد) إذا ليست ضابطا كافيا ينزع بالتسبيح نحو الذكر أكثر منه نحو الصّلاة، لهذا كان الخلاف عند الفقهاء بعد ذلك حول الأوقات المذكورة في الآية، إذ أنّهم جعلوا ﴿طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ﴾ علامة على انقضاء وقت صلاة الفجر، ثمّ تباينوا في منتهى ومدى الزّمن الذي يحدّه مطلق الوقت عند قولنا: (طلعت الشمس)، وهذا راجع إلى ما استوحوه من المعاني اللّغوية للفظ (طلع):

طلع ظهر وبرز؛ قال مجنون ليلى (من الطويل) :

ولا طلع النجم الذي يُهتدى به ... ولا البَرقُ إلاّ هيّجا ذِكْرها ليا[5]

طلع هجم: قال النابغة الذبياني (من الكامل):

طلعوا عليك برايةٍ مَعروفةٍ ... يومَ الأبيّس، إذ لقيتَ لئيمَا
قومٌ تدارك، بالعقيرة، ركضُهُمْ ... أولادَ زردة، إذ تُركتَ ذَميمَا[6]

---

(1) العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي3/ 188

(2) أساس البلاغة: الزمخشري1/ 212

(3) قُراد بن حنش بن عمرو بن عبد الله بن عبد العزى بن صبيح بن سلامة بن الصارد بن مرّة جاهلي من شعراء غطفان المشهورين وهو قليل الشعر جيّده، ينظر: طبقات فحول الشعراء: ابن سلاّم2/ 309، الأغاني: الأصفهاني11/ 117.

(4) البيت في أساس البلاغة: الزمخشري1/ 212

(5) ديوان مجنون ليلى ص202

(6) قال النابغة الذبياني ص116

طلع رأى؛ ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ هَلْ أَنتُم مُّطَّلِعُونَ فَاطَّلَعَ فَرَءَاهُ فِي سَوَآءِ الْجَحِيمِ﴾[1].

طَلَعَ عليهِم: أتاهُمْ. وطَلَعَ عَليهِمْ: غَابَ، وهو من الأضْدادِ. وطَلَعَ عنهم: غاب أيضاً عنهم، قال عمر بن أبي ربيعة (من المنسرح):

مـــا كنـــتُ أدري بوشـــكِ بيـــنهمُ	حتـــى رأيـــتُ الغـــداةَ قَـــد طَلعـــوا
عَلَـــى مِـــصَكَّيْنِ مِـــنْ جِمَـــالِهِمُ	وَعَنْتَرِيـــسَيْنِ فيهمـــا شـــجع
قَـــدْ كَـــادَ قَلْـــبِي والعَـــيْنُ تُبْـــصِرُهُمْ	لَمَّـــا تَـــوَارَوا بِكلغـــوْرِ يَنْـــصَدِعِ[2]

تؤكّد هذه المعاني للفظ (طلع)[3] أنه قادر على أن يتحمّلها بالدّلالة نفسها في أيّ سياق، على أنّها تكمّل بعضها بعضا بما في ذلك ما تضادّ منها، فكان بذلك الطلوع مستهلّ الشيء إذا ما ظهر وبرز عند رؤيته لأوّل وهلة، ويكون مع إقبال الشيء حتما، لذا يقال هجم عليه الظلام وضياء النّهار، إذا ما أقبل عليه جملة وبسرعة لم تكن في حسبانه عند تشاغله بفعل ما، فالإشكال الذي استلّه الفقهاء من هذه الآية أنّ قوله تعالى: ﴿قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ﴾، هذا الوقت يمكن أن يتقاطع مع الإسفار وهـم علـى خـلاف في أحقيّـة أداء فريـضة الفجر، هل تكون في بداية الوقت أي في الغَلَس، أم أنّها تكون عندما يُسفر الفجر أي تضيء ملامحه وتظهر مقدّمات الأشياء؟ فالمالكية والشافعية والحنابلة قالوا بفضل تأدية صلاة الفجر في الغلس[4]، وهو أوّل وقـت الصّلاة، لقول عائشة رضي الله تعالى عنها: (لقد كان نساء من المؤمنات يشهدن الفجرَ مـع رسـول اللّـه ﷺ متلفّعات بمُروطهنّ، ثمّ ينقلبن إلى بيوتهنّ وما يعرفن من تغليس رسول اللّه ﷺ بالصّلاة)[5]، أمّا الحنفية فقـد خالفوا الجمهور ورجّحوا بأن يكون الفضل في تأدية صلاة الفجر عند الإسفار لكي يجتمـع أكـبر عـدد مـن النّاس، وسندهم في ذلك قوله ﷺ: (أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجـر)[6] وقولـه في حـديث آخـر: (نـوّروا بالصبح حتى يبصر القوم مواقع نبلهم)[7]؛ فهم يرون بأن تبتدأ الصّلاة بالإسفار وتختـتم بـه، حيـث يكـون الختام قبل طلوع حُمرة الشمس، واحتجّوا لذلك بما أفضى إليه اجتهاد عقـولهم بـأن قـالوا: إنّ في الإسـفار

---

(1) الصافات 54-55

(2) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص243

(3) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ العين: الخليل بن أحمد2/ 11، اللّسان: ابن منظور5/ 215

(4) بداية المجتهد: ابن رشد1/ 70-71 و المغني: ابن قدامة1/ 532-533

(5) ينظر :صحيح البخاري1/ 210 ، وصحيح مسلم1/ 446.

(6) صحيح ابن حبان4/ 357

(7) مجمع الزوائد: الهيثمي1/ 316

تكثير الجماعة، وفي التغليس تقليلها، وما يؤدي إلى تكثير الجماعة فهو أفضل، ولأنّ المكث في مكان الصّلاة حتّى تطلع الشّمس مندوب إليه، فإذا أسفر بها تمكّن من إحراز هذه الفضيلة وعند التغليس قلّما يتمكّن منها[1].

إذا كان امتداد الإسفار عند الحنفية عارضٌ يمكن أن يشكّل نقطة تقاطع بينه وبين الشّروق فإنّ الغروب كذلك عند بعض الفقهاء، ممّا يعني أنّ الالتباس حاصل لا محالة في تحديد وقتي الضرورة والاختيار بالنّسبة للصّلوات المحادية لوقتي الشّروق والغروب؛ من حيث سقوط الفريضة في الأداء بحكم وجوبها، أو أنّها وقعت موقع النّافلة إذا ما أُشكل الأمر في رسم حدود زمنيّة لكلّ من الشروق والغروب، لا سيما إذا ما استبعدنا وسائل الرصد الفلكي والأجهزة المستعملة في تحديد الوقت بالنّسبة لهذا العصر، لأنّ الإشكال قائم أساسا على الاعتداد بفترتي شروق الشّمس وغروبها عند الفقهاء؛ أي أنّ الفقه في مثل هذه المسائل بُني على ما تراه العين المجرّدة في ظلّ انعدام مختلف الوسائل والأجهزة التي نعتدّ بها في هذا العصر، وحقيقة الخلاف الفقهي في مسألة الغروب كنّا قد أشرنا إلى نظيرتها سابقا عند الحديث عن آراء الفقهاء في مسألة الوقت الضروري لصلاتي الظهر والعصر وكذا المغرب والعشاء[2]، وذلك بالتحاكم إلى منتهى الغروب ومنتهى الزّوال، ومرجع هذا الخلاف تعدّد المعاني اللّغوية للفظ (الغروب) شأنه في ذلك شأن الشروق؛ فقد جاء في معاجم اللّغة أنّ الغروب يعني:

غرُب بعُد؛ ومن هذا الباب: غُروب الشّمس، كأنّه بُعْدُها عن وجه الأرض. ومنه قول النابغة الذبياني (من البسيط):

إذا تُغَنّى الحَمامُ الوُرْقُ هيّجَني، وإنْ تغرّبتْ عنها أمّ عمّارِ[3]

الغَرْبُ خِلافُ الشَّرْق ومنه أُخذ معنى الغروب؛ أي أنّ الشمس تعاكس اتّجاه شروقها. قال مجنون ليلى (من الطويل):

الا هَلْ طُلوعُ الشَّمْسِ يُهْدِي تَحِيَّةً إلى آل لَيْلَى مَرّةً أو غروبها[4]

---

(1) بدائع الصنائع: الكاساني1/ 125.

(2) ينظر الجزئية 2 من المبحث الأوّل من هذا الفصل.

(3) ديوان النابغة الذبياني ص48

(4) ديوان مجنون ليلى ص35

غرب غاب و توارى؛ ومنه قول عدي بن الرّقاع العاملي (من البسيط):

وســـار فَـــرْبُ شَـــبَابِي بَعْـــدَ جِدَّتِـــهِ كَأنَّمَـــا كَـــانَ ضَـــيْفاً خَـــفَّ فَـــارْتَحَلاَ[1]

غرب اختفى؛ ومنه قول ذو الرّمة (من الطويل):

وَمَـــا يُغْرِبُـــونَ الـــضَّحْكَ إِلاَّ تَبَـــسُّماً وَلاَ يَنْبِـــسُونَ الْقَـــوْلَ إِلاَّ تَنَاجِيَـــا[2]

الغروب الدّموع حين تخرج؛ ومنه قول أعشى قيس (من الخفيف):

مِـــنْ دِيَـــارٍ بِالْهَـــضْبِ هَـــضْبِ القَلِيـــبِ فَـــاضَ مَـــاءُ الـــشُّؤونِ فَـــيْضَ الغُـــرُوبِ[3]

تنوّعت معاني الغروب[4] لكنّها لم تخرج عن حيّز الغياب والاختفاء والتواري، لأنّ الشمس إذا ما وُصفت بالغروب لا يمكنها أن تفارق إحدى درجات الإنزواء بضيائها الخافت رويدا، وهنا مكمن الخلاف الذي يدور حول آخر وقت صلاة المغرب، فهذه الصّلاة قد اشتّق اسمُها من الموضع الذي تتوارى عنده الشّمس، فمبدأ وقت صلاة المغرب يبيّنه قوله ﷺ: (وقت صلاة المغرب إذا غابت الشّمس ما لم يسقُط الشّفق) [5].

وكذا قول سلمة بن الأكوع ﵁ (ت74هـ) [6]: (إنّ رسول الله ﷺ كان يصلّي المغرب إذا غربتِ الشّمس وتوارت بالحجابِ) [7]، فقد دلّ هذان الحديثان على أنّ أوّل وقت صلاة المغرب يبدأ بغروب

---

(1) ديوان عدي بن الرّقاع العاملي ص25

(2) ديوان ذي الرّمة ص536

(3) ديوان الأعشى ص26

(4) المقاييس في اللّغة: ابن فارس 4/ 420 و أساس البلاغة: الزمخشري1/ 696 واللّسان: ابن منظور1/ 586.

(5) صحيح مسلم1/ 426

(6) هو سلمة بن عمرو بن سنان الأكوع المتوفّى سنة74هـ صحابي جليل من الذين بايعوا تحت الشّجرة، غزا مع النبيّ ﷺ سبع غزوات وكان شجاعا بطلا راميا عدّاء، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع1/ 277 والإصابة: ابن حجر3/ 151

(7) صحيح البخاري1/ 205

الشّمس، وعليه أجمع فقهاء الأمّة، والمراد بغروب الشّمس غـروب كامـل قرصـها، ولا اعتبـار بعـد تكامـل الغروب ببقاء شعاعها بل يدخل وقتها مع بقائه[1].

فبداية وقت صلاة المغرب لا تتقاطع مع غيرها من أوقات يمكن أن نشكّل عائقا أمام تحديد وقـت استهلالها، لذا دار الخلاف بين الفقهاء في مسألة آخر وقتها لوجود حدّ يفصل بين زمنين هـو الـشّفق، الـذي عناه ﷺ في قوله: (إذا صلّيتم المغرب فإنّه وقت إلى أن يسقط الشّفق)[2]، وكذا ما أشار إليه في حديث آخـر: (أمّني جبريل عليه السلام عند البيت مرّتين...ثمّ صـلّى (أي جبريـل عليه السلام) المغـرب لوقتـه الأوّل) أي حـين غابـت الشّمس، وفي آخر الحديث قال جبريل عليه السلام: (الوقت بين هذين الوقتين)[3]، فاختلاف الفقهاء في آخر وقت صلاة المغرب مردّه إلى التعارض الذي ظهر لهم من خلال الحديثين الـسابقين؛ فالحـديث الأوّل دلّ علـى أنّ وقت المغرب يمتدّ إلى غياب الشّفق؛ أي أنّه موسّع إلى هذه الغاية، وإلى هذا ذهـب جمهور الفقهاء من الحنفيـة والحنابلة وهو الرّاجح عند الشافعية وكذا في قول عند المالكية[4]. في حين دلّ الحديث الثاني علـى أنّ وقـت المغرب ليس له إلاّ وقت واحد، وهو بقدر الصّلاة بعد غياب الشّمس، لأنّ جبريل عليه السلام صلّى في المرّة الأولى حين غابت الشّمس، وصلّى في المرّة الثانية حين غابت الشمس، كذلك لقوله في الحديث: (ثمّ صلّى المغـرب لوقته الأوّل) ثمّ قال في آخر الحديث: (الوقت فيما بين هذين الـوقتين)؛ أي إن وقـت المغـرب لـيس لـه إلاّ وقت واحد، وهو بقدر أداء الصّلاة بعد غروب الشّمس.

وإلى هذا ذهب المالكية في المشهور عندهم وهو المذهب الجديد عند الشّافعية.

هذا وقدّر المالكية فعل هذه الصّلاة بثلاث ركعات بعد تحصيل شروطها، أمّا الـشافعية أي في هـذا القول فقدروها كالمالكية اللّهم إلاّ بعدد الرّكعات فقالوا: بخمس ركعات علـى الـرّاجح عنـدهم، أي ثـلاث ركعات للفرض وركعتان للسنّة حتّى لا تكون الـسّنّة مقـضية، والمعتـبر في هـذه المـدّة عنـدهم جميعـا الحـال الوسط بلا إطالة ولا استعجال.ويترتب على هذا القول: أنّ من أخّر الصّلاة بعد هذا القـدر مـن غـير عـذر أثِم عندهم، وصارت قضاء عند الشافعية حسب القول المرجوح وأداءً عنـد المالكيـة[5] إن أوقعهـا في وقـت الضرورة وهو إلى طلوع الفجر وبعد وقت الضرورة تكون قضاء.

وما دام نصّ الآية يحوي تراتبية زمنيّة يمكن أن تتقاطع إذا ما نظرنا على المعاني اللّغوية لكلّ منهـا؛ وهي الغروب وفترة اللّيل نفسه، فتقسيم الفقهاء لأداء الفرائض قد كان بما قبل الـشروق وبعـده، ويليـه مـا

---

(1) المجموع: النووي3/ 333

(2) صحيح مسلم1/ 426

(3) سنن الترمذي1/ 280

(4) بدائع الصنائع: الكاساني1/ 123 والمجموع: النووي3/ 33

(5) المجموع : النووي3/ 35-36

يؤدّى بعد الغروب، إلاّ أنّ الآية أضافت وقتا آخر أقرب ما يكون إلى الغروب وذلك في قوله تعالى: (وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْه)، فإذا كان التسبيح قد انعقد الإجماع حوله بأنّه الصلاة فرضا أو نفلا مخصوصة بالذكر في هذه الآية، فإنّ محلّ الإشكال في بداية وقت اللّيل نفسه؛ لأنّ العرب إذا أطلقت هذا اللّفظ في كلامها لا تحيل إلاّ على معان عامّة تكمّل بعضها بعضا، أي أنّها إذا أرادت أن تقابل لفظ (اللّيل) بمعنى واحد أو متعدّد؛ فهي لا تفعل ذلك وإنّما تشرحه بضدّ أو تعريف ينسجم مع قاعدة المخالفة في المعنى المعجمي، فالنّهار يدركونه بضياء الشّمس واللّيل بأفوله حينما يحلّ السّواد محلّه، لهذا فقد ورد في المعاجم أنّ اللّيل هو:

اللَّيلُ: ضدّ النّهار، قال جرير (من الكامل):

لا يَلْبَثُ القُرَنَاء أنْ يَتَفَرَّقُوا، ... لَيْلٌ يَكُرّ عَلَيْهِمْ وَنَهَارُ[1]

اللَّيْلُ: ظلامٌ وسواد، ومنه قول أمية بن أبي الصلت (من الخفيف):

إذ أتى موهناً وقد نام صحبي ... وسجا الليل بالظلام البهيمِ[2]

اللَّيْلُ: عقيب النهار ومَبْدَؤه من غروب الشمس؛ قال امرؤ القيس (من البسيط):

يَظَلُّ مُنْحَجِراً منها يُراقِبُها ... ويَرْقُبُ اللَّيْلَ إنّ اللَّيْلَ مَحْجُوبُ
والخَيرُ مَا طَلَعَتْ شَمسٌ وماغَرَبَتْ ... مُطَلَّبٌ بِنَواصي الخَيْلِ مَعْصُوبُ[3]

ما أشارت إليه المعاجم من معان[4] لا يكادُ يضيف جديدا لما يعرفه النّاس جملة عن صفة اللّيل ومبدئه، لكنّ المعنى الأخير الذي أوردته المعاجم هو الذي سيفصل أوجه الخلاف بين الذين قالوا بأنّ اللّيل يضمّ صلاتي المغرب والعشاء وصلاة الفجر[5]، فمن أدرج المغرب عدّ الغروب من اللّيل؛ لأنّه وجهه الذي يُقبل به، ومن استثنى الغروب لاكتنافه أطياف الضياء المتناثر بين ثناياه، أقصى المغرب من صلاة اللّيل وأبقى

(1) ديوان جرير ص154

(2) ديوان أميّة بن أبي الصّلت ص78

(3) ديوان امرئ القيس ص76

(4) العين: الخليل8/ 363 واللّسان: ابن منظور6/ 677

(5) احكام القرآن: ابن العربي4/ 161

على العشاء الأخيرة وصلاة الفجر[1]، وسيتّضح ملمح هذا الخلاف عند الحديث عن آية ليست بعيدة في معناها الظاهر عن هذه التي نحن بصدد مناقشتها وتحليلها، لوجود تماثل في ألفاظ الآيتين، ممّا يسمح لأوّل وهلة باستخراج الأحكام الفقهية انطلاقا من المعاني اللّغوية نفسها، ووجه التغاير بين النّصين كما سيأتي هو ورود عبارتي (آناء اللّيل) و(أطراف النّهار)، فهل هذان الوقتان يقابلان تماما وقتي الغروب واللّيل في الآية محلّ الدّراسة، لهذا كان من الضروري أن نبحث عن معاني اللّيل في لغة العرب، وكيف كانت محلّ نزاع تجاذبه الفقهاء عندما أرادوا تقسيم الصّلوات انطلاقا من الفترات الزمانية المذكورة في الآية؛ فمنهم من أقحم المغرب في اللّيل، ومنهم من استبعده، والعرب لمّا أرادت أن تحدّ اللّيل والنّهار قالت في شعرها على لسان أميّة بن أبي الصّلت (من المنسرح):

الخيط الأبيضُ ضوءُ الصبحِ مُنْفَلِقٌ والخيطُ الأسودُ لونُ الليلِ مكمومُ[2]

فالملاحظ أنّ الشاعر لم يدرج ملمحي الشروق والغروب بوصفهما مبدئي النّهار واللّيل، حيث اعتمد في تحديدهما نظير قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[3]. فبانتفاء الحدود الزمانية المتمثلة في الشروق والغروب منح كلّ من البيت الشعري ونصّ الآية معالم أخرى تفصل اللّيل عن النّهار؛ أي أنّ رؤية العين المجرّدة إذا ما صحّت تكون أساسا للتمييز بين النّهار واللّيل لاختلاف النّاس في معنى الشروق والغروب لتباينهما بتباين مناطق العمران مثلا، وهذا ما وجدناه أي طبيعة الخلاف عند الفقهاء وهم أعرف النّاس باللّغة، حيث تعدّدت مفاهيمهم لمبدأ الشروق إذا ما زاحمه مفهوم الإسفار، وكذا مفهوم الغروب إذا تواشج مع معنى اللّيل على أنّ الأوّل مقدّمة للثاني، فهل يندرج ضمنه؟.

ولم تنحصر دائرة الخلاف في هذه المسألة التي شكّلت منعطفا ثالثا من منعطفات افتراق الآراء الفقهية وتباينها في هذه الآية من مطلعها إلى منتهاها، فعند قوله تعالى:﴿ وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ ﴾ يثني سبحانه بتركيب عطف آخر يشير إلى أنّ التسبيح يكون بعد السّجود، وفهم الفقهاء من تتمّة قوله: ﴿ وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ ﴾ أنّ الضمير يجمع صلاتين إحداهما في اللّيل مطلقا وثانيها بعد السّجود، على أنّها نافلة تعدّ من الرّواتب مثلا إذا ما وافقت وقتا اختياريا عكس صلاة العصر مثلا، ومكمن التباين في استخراج الحكم الفقهي من الآية يتعلّق بالمعاني اللّغوية للفظ (أدبار) حيث ورد في المعاجم اللّغوية ما يلي:

---

(1) احكام القرآن: الجصّاص3/ 544

(2) ديوان أميّة بن أبي الصّلت ص77

(3) البقرة187

الأدبار والإدبار معنيان خلف وآخر؛ قال عروة بن الورد (من الطويل):

وإن فـاز سـهمي كَفُّكـم عـن مَقاصِـدٍ   لكـم خَلْـفَ أدبـارِ البيـوتِ، ومنظـرُ[1]

ومنه قولهم: جاء دبريًا؛ أي في آخر القوم.

دُبر كلِّ شيءٍ خلاف قُبُله؛ قال حسان بن ثابت (من الطويل):

وأتـوا بُيـوتَ النَّـاسِ مِـن أدبارِهـا،   حتـى تُـصيرَ وكلُّهـنَّ مَجـوبُ[2]

أدبر ولّى؛ ومنه قول أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه (من الطويل):

إِذَا مَادَعَوْنَـاهُمْ إِلى الحَـقِّ أدْبَـرُوا   عَـنِ الحَـقِّ إِدْبَـارَ الكِـلاَبِ اللَّوَاهِـثِ[3]

إنّ ترجيح معنى من هذه المعاني الثلاثة[4] لا ينطبق إلاّ على المعنى الثاني والثالث، لأنّ آخر السّجود لا يكون إلاّ تسبيحا بالذكر على أنّه منتهاه ، أو تكبيرا إعلانا على الانتقال من سجود إلى قيام أو جلوس للتشهد، وهذا إذا ما اعتمد بوصفه معنى مقصود فلا ينطبق عليه ما عناه الفقهاء من أنّ الذي يعقب السّجود صلاة تؤدّى، لذا كان الأولى ترجيح المعنى الثاني والثالث؛ أي أنّ الصّلاة تكون بعد السّجود والانتهاء منه أو إذا ما ولّى المرء من آخر سجود في صلاته الذي يعقبه التّسليم المعلن عن الفراغ من أداء فريضة تليها حتما نافلة من النّوافل، والعرب انزاحت بالمعاني الثلاثة نحو مقاربة أخرى أجرتها على ألفاظ يمكن أن تنسحب عليها جملة هذه المعاني عند اندراجها في نصّ ما، وإن كانت المعاجم اللّغوية قد أفردتها ذكرا في ما تضمّنته من معان؛ حيث تقول العرب: (إدبارَ النُّجومَ عند الصُّبْحِ في آخر اللّيل إذا أدبَـرَتْ مُوَلِّيَةً نحو المغرب. وإدبارُ النجوم: تواليها وأدبارُها: أخذها إلى الغَرْبِ للغُرُوب آخر الليل) [5]، فالذي يمكن انتزاعه من هذا النّص أنّ العرب أضافت به معان أخرى وهي: الاختفاء والتوالي، أي التتابع والتواشج والأخذ، وعقّب ابن سيّده على هذا المعنى الأخير بقوله: (ولا أدري كيف هذا، لأنّ الأَدْبار لا يكون

(1) ديوان عروة بن الورد ص35

(2) ديوان حسان بن ثابت ص40

(3) ديوان أبي بكر الصدّيق ص21.

(4) أساس البلاغة: الزمخشري1/ 278، المفردات في غريب القرآن: الراغب ص238

(5) لسان العرب: ابن منظور3/ 251

الأخذ، إذ الأخذ مصدر، والأدْبارُ أسماء. وأدْبار السجود وإدباره: أواخر الصلوات، وقد قرىء: وأدبار وإدبار، فمن قرأ وأدبار[1] فمن باب خلف ووراء، ومن قرأ وإدبار[2] فمن باب خفوق النجم)[3]. قال ثعلب في قوله تعالى: (وإدبار النجوم) (وأدبار السجود)[4]، قال الكسائي: إدبار النجوم أن لها دُبُراً واحداً في وقت السحر، و (أدبار السجود) لأن مع كل سجدة إدباراً)[5]؛ وقال الأزهري: (من قرأ وأدبار السجود، بفتح الألف، جمع على دُبُر وأدبار، وهما الركعتان بعد المغرب، روي ذلك عن علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه، قال: وأما قوله وإدبار النجوم في سورة الطور فهما الركعتان قبل الفجر، قال: ويكسران جميعاً وينصبان؛ جائزان)[6].

فالملاحظ أنّ هناك من لجأ إلى المعنى الأوّل للفظ (دبر) الذي يعني آخر ، لكون السّجود متعدّد ولا تكون الصّلاة النّافلة إلاّ بعد آخر سجدة، وبهذا تكون المعاني الثلاثة قد استُرشد بها كلّها في فهم الآية على أوسع نطاق دلاليّ ممكن ، ومنتهى ذلك ما أفضى إليه خلاف الفقهاء الذي أكّد أنّ (إدبار السّجود) في الآية معني به إمّا نافلة بعد المغرب، وهذا من رأي عليّ ﷺ كما سلف الذكر، وهناك من قال إنّ الأدبار قبلية، أي أنّ النافلة المعنية هي تلك التي تؤدّى قبل الفجر[7]، ممّا يعني أنّ من حمل المعنى على هذا الوجه قد أدرج لفظ الإدبار ضمن ألفاظ الأضداد، وإن كانت المعاجم اللّغوية لم تشر إلى ذلك إلاّ على جهة المقاربة الدّلالية[8].

3- ما تحدّد فيه وقت الصّلاة بصيغ الجمع والتثنية :

ورد في الآية السّابقة أكثر من معنى يشير إلى وقت دون وقت على جهة الاحتمال والتأويل في معنيي الطّلوع والغروب وكذا الإدبار، وهذه فترات زمنية تقرّر فيها أداء الصّلوات إمّا فرضا أو نفلا بما يتواءم وطبيعة الوقت المخصوص نفسه، وفي نصوص القرآن نظيراتها التي من شأنها أن تزيدها وضوحا؛ أي

---

(1) الذين قرؤوا بهذا الوجه الحسن والأعرج ويعقوب وابن عامر وعاصم وأبو عمرو والكسائي وعلي وابن عباس؛ ينظر معجم القراءات: عبد اللطيف الخطيب9/ 117

(2) الذين قرؤوا بهذا الوجه ابن عباس وأبو جعفر وشيبة والأعمش وطلحة وشبل وخلف وابن محيصن وابن كثير ونافع وحمزة وخلف وعيسى بن عمر وجبلة عن المفضّل عن عاصم؛ ينظر المصدر نفسه 9/ 117.

(3) المحكم والمحيط الأعظم: ابن سيّده9/ 310

(4) مجالس ثعلب، شرح وتحقيق: عبد السلام محمد هارون1/ 38، ط5، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.

(5) لسان العرب: ابن منظور3/ 251

(6) تهذيب اللّغة: الأزهري14/ 110

(7) احكام القرآن: المراسي2/ 378

(8) ذكر أبو حاتم السجستاني أنّ الدّبور من باب الفاعل على جهته تقول جنبت الرّيح ودَبَرت صَبَتْ؛ ينظر: الأضداد للسجستاني ص113.

أنّ آيات الذكر تشرح بعضها بعضا، فإن بقي استغلاقها وإجمالها فالسنّة المروية كفيلة بإزالة اللّبس في بعض المواضع، ممّا جعل الفقهاء يتباينون في قراءة متشابه القرآن، لأنّ بنية النصّ إذا ما تكرّرت في الذكر الحكيم لا تعني أنّها هي نفسها، فالزيادة في المعنى شرط لازم في أيّ حرف من حروف القرآن فما بالك بالألفاظ والتراكيب، وهذا ما هو ملاحظ في آية (ق) التي سبق تحليلها، وما سنستقرئ معانيه في آيتي (هود) و(طه) بوصفهما من تمام المعنى بالنّسبة لآية (ق)، ومتكافئتان في البنية بالنّسبة لكليهما على جهة التناظر الشكلي، غير أنّ معانيهما تختلف باختلاف أقلّ مفردة في النصّ كلّه، لهذا كانت قرينة التثنية والجمع منفذا صرفيا سيقود إلى الفصل بين طرفي البناء النحوي، ومن ثمّة إستخراج المعنى الدّلالي الذي بصدده يتحدّد الحكم الفقهي؛

3-1 ما دلّت فيه التثنية على أوقات مخصوصة للصّلاة:

قال تعالى: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ﴾[1]

زال كلّ لَبس في معنى التّسبيح في هذه الآية، حيث ذُكر لفظ (الصّلاة) صريحا بدلالته المطلقة، إلاّ انه لم يحدّد بُعده السّياقي حينما تعاقبت على تقييد وقته ألفاظ زمنيّة في مدلولها ك (أطراف) و(نهار) و(زلف)، فإذا كان الأمر بإقامة الصّلاة أطراف النّهار فإنّ الذهن سرعان ما ينصرف إلى نهايته، ويلغي أوّله لوجود قرينة أخرى هي زُلف اللّيل، غير أنّ لغة العرب ليست عاجزة عن توكيد معنى له من المصاحبات اللّغوية ما ينفي عنه كلّ تداخل في الإبانة عن معانيه الأصيلة، حيث ورد في معاجم اللّغة أنّ (الطّرف) هو:

الطرف يدلُّ على حدّ الشيء وحَرفه؛ قال عدي بن الرقاع العاملي (من الطويل):

يخْرجْنَ من فُرُجَاتِ النَّقْعِ دَامِيَةً ... كَأنَّ آذانَهَا أطْرَافُ أقْلامِ[2]

الطرف الطّائفة من الشّيء؛ قال الفرزدق (من الكامل) :

واسألْ بِنا وَبِكُمْ إذا وَرَدَتْ مِنىً ... أطْرَافُ كُلِّ قَبِيلَةٍ، مَنْ يَسْمَعُ[3]

(1) هود 114

(2) ديوان عدي بن الرقاع العاملي ص21

(3) ديوان الفرزدق ص423

الطرف الناحية من النّواحي؛ قال كثير عزّة (من الطويل):

فطَـوْراً أكُـرُّ الطَّـرْفَ نحـوَ تِهَامَـةٍ وَطَـوْراً أكُـرُّ الطـرْفَ كـرّاً إلى نَجْـدِ[1]

الطرف العضو من الجسم؛ قال مجنون ليلى (من الطويل) :

وَيُبْـدِي الحصى منهـا إذا قَـذَفَتْ بـه مـن البُـرْدِ أطـراف البنـان المخضّبِ[2]

فباجتماع هذه المعاني[3] يتلافى محصول النصّ دلاليا حيث تتوزّع احتمالات نهمه على كلّ معنى لغوي من هذه المعاني، فإقامة الصّلاة في أوّل النّهار ووسطه ونهايته جائزة في كلّ وجه من هذه الوجوه بما يتوافق ورؤية الفقيه للدّلالة اللّغوية داخل نصّ الآية، وهو ما سيتأكد عند إدراج المعاني اللّغوية لمتمّم تركيب الإضافة في قوله: ﴿طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ﴾، فأين هي الحدود الزمنية للنّهار إذا كان الشروق بدايته والغروب نهايته فيما هو متعارف عليه، حيث يظهر النّهار في جلاء ضيائه وتتلاشى معالمه في البداية حينما يتقاطع مع الإسفار وفي النّهاية عندما يقاسمه اللّيل جزءا يسيرا تتماهى فيه مدّة كليهما؛ جاء في كلام العرب:

النّهار ضدّ اللّيل؛ قال أميّة بن أبي الصّلت (من الخفيف) :

إنَّ آيـات ربنـا باقيـاتٌ مـا يُمـاري فـيهنَّ إلاّ الكفـورُ
خلـق الليـلَ والنهـارَ فكـلٌّ مـستبين حـسابه مقـدورُ

ثم يجلو النهار ربّ كريم بمهاةٍ شعاعها منشور[4]

والنّهارُ: ضياء ما بينَ طلوع الفَجْر إلى غُروب الشمْس، ورجلٌ نَهِرٌ: صاحب نهار، قال (من الرجز):

---

(1) ديوان كثير عزّة ص86

(2) ديوان مجنون ليلى ص40

(3) العين: الخليل7/ 413 والمقاييس: ابن فارس3/ 447 واللسان: ابن منظور5/ 615

(4) ديوان أمية بن أبي الصّلت ص47

لَـــسْتُ بليلـــيٍّ ولكنّـــي نَهِـــرُ
لا أدلـــجُ اللَّيْـــلَ ولكـــنْ أبْتَكِـــرُ[1]

فالملاحظ أنّ ما تعارف عليه النّاس من معان كمعاني اللّيل والنّهار[2] والشمس والقمر لا تكاد المعاجم اللّغوية أن تضيف إلى توضيح دلالتها المعجمية شيئا، فهي غالبا ما تكتفي بالاحتكام إلى نظرية الشرح بالضدّ أو المرادف، وهو ما يساعد على بقاء حدود المعنى معمًى تكثر عند قراءته التأويلات، لغياب الفصل الذي لا تداخل معه، ولهذا تباينت آراء الفقهاء في تقدير الصّلوات تقام في أطراف النّهار، لا لاختلافهم في فهم معنى الأطراف فحسب، بل كذلك لاختلافهم في عدم القدرة على تحديد بداية النّهار ونهايته عندما لا يشاركه اللّيل بمنتهاه في وقت الفجر وبدايته حينما يحلّ الغروب؛ قال محمد الطاهر بن عاشور: (وطرف الشيء منتهاه، قيل: المراد أوّل النّهار وآخره، وهما وقتا الصبح والمغرب، فيكون من عطف البعض على الكلّ للاهتمام بالبعض، كقوله: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾[3]، وقيل: المراد طرف سير الشمس في قوس الأفق، وهو بلوغ سيرها وسط الأفق المعبر عنه بالزّوال، وهما طرفان طرف النّهاية وطرف الزّوال، وهو انتهاء النّصف الأوّل وابتداء النّصف الثاني من القوس، كما قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ﴾[4]، وعلى هذا التفسير يتّجه أن يكون ذكر الطرفين معا لوقت صلاة واحدة، أن وقتها ما بين الخروج من أحد الطرفين والدخول في الطرف الآخر وتلك حصة دقيقة)[5]. فإذا كان هذا هو المعنى اللّغوي الذي منحته إيّاه دلالة النّص، فإنّ الفقهاء قد أوغلوا في تأويل الصّلاة المقصودة بقوله ﴿طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ﴾ على ثلاثة أقوال:

الأوّل منها أنّها صلاة الظهر وصلاة المغرب.

أمّا الثانية منها فهي صلاة الصبح والمغرب.

وأمّا الثالثة منها فهي صلاة الظهر والعصر[6].

(1) البيت بلا نسبة في العين: الخليل 4/ 44 والكتاب: سيبويه 1/ 92.
(2) ينظر معاني النّهار في العين: الخليل 4/ 44
(3) البقرة 238
(4) هود 114
(5) التحرير والتنوير: ابن عاشور 16/ 205
(6) أحكام القرآن: ابن العربي 3/ 28

ومقابل هذه المسألة في الآية نفسها قوله: ﴿وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ﴾، فما أشكل من لفظ (زلف) يكاد أن يكون بالقيمة نفسها في الدّلالة اللّغوية التي انسحبت على لفظ (طرف)، وإن كان مجال المقايسة بينهما بعيدا، غير أنّ المقابلة اللّغوية منحتهما القدر نفسه من التلبّس بمعان إضافية من شأنها أن تنشأ خلافا ما، فالمعاجم اللّغوية حينما أوردت لفظ (زلف) ذكرت له المعاني الآتية:

زلف قرُب، والفعل يدلُّ على اندفاعٍ وتقدُّمٍ في قرب إلى شيء، يقال من ذلك ازدلَف الرجلُ: تقدّم، وسمّيت مُزْدَلِفَة بمكة لاقترابِ الناس إلى مِنًى بعد الإفاضة عن عرَفات. قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُم بِٱلَّتِى تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰٓ إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ جَزَآءُ ٱلضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا۟ وَهُمْ فِى ٱلْغُرُفَٰتِ ءَامِنُونَ ﴾[1]

والزّلَف والزُّلْفَةَ: الدَّرجة والمنزلة؛ قال تعالى: ﴿ فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ ۖ وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ ﴾[2]

والزُّلْفَةُ من الشيء طائفة من أوّله؛ قال رؤبة ين العجاج (ت145هـ)[3] (من الرّجز):

ناجٍ طَواه الأيْنُ مِمّا وَجَفَا
طَيَّ الليالي زُلَفاً فَزُلَفَا
سَماوةَ الهِلالِ حتى احْقَوقَفَا[4]

زلف يعني جمع؛ قال تعالى: ﴿وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ ٱلْءَاخَرِينَ ﴾[5].

انحصرت معاني الزّلف[6] في الدّائرة نفسها التي أحاطت بلفظ (الطرف) من قبل، مع فرق طفيف في أصل المعنيين، وهو ما ستجليه حقيقة تباين آراء الفقهاء على النّحو نفسه في فهمهم لقوله تعالى: ﴿وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ﴾، فمن قائل: إنّها العتمة، ومن قائل: إنّها المغرب والعتمة والصبح[7].

---

(1) سبا37

(2) ص25

(3) هو رؤبة بن العجاج عبد الله بن رؤبة بن حنيفة، من رجّاز الإسلام وفصحائهم، وهو من مخضرمي الدّولتين الأموية والعبّاسية، المتوفى سنة145هـ ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة2/ 578، والأغاني: الأصفهاني2/ 359، والمؤتلف والمختلف: الآمدي ص154.

(4) ديوان رؤبة بن العجاج، تحقيق: وليم بن الورد، 2/ 232، ط2، 1980، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.

(5) الشعراء64

(6) المقاييس: ابن فارس 3/ 21اللّسان: ابن منظور5/ 547

(7) احكام القرآن: ابن العربي3/ 28

فهذا الخلاف يبيّن أنّ الفقهاء قد ماثلوا بين المعاني في فهمهم بين معنيي الطّرف والزّلف، قال ابن العربي: (لا خلاف أنّها تضمّنت الصلوات الخمس، فلا يضرّ الخلاف في تفصيل تأويلها بين الطرفين والزلف، فإذا أردنا سلوك سبيل التحقيق قلنا: أمّا من قال: إنّ طرفي النّهار الصبح والمغرب، فقد أخرج الظّهر والعصر عنها. وأمّا من قال: إنّها الصبح والظهر فقد أسقط العصر، وأمّا من قال: إنّه العصر والصبح فقد أسقط الظهر، والذي نختاره أنّه ليس في النّهار من الصّلوات إلاّ الظهر والعصر، وباقيها في اللّيل، فزلف اللّيل ثلاث: في ابتدائه وهي المغرب وفي اعتدال فحمته وهي العشاء وعند انتهائه وهي الصبح، وأمّا طرفا النّهار فهما الدّلوك والزوال وهو طرفه الأوّل، والدلوك الغروب، وهو طرفه الثاني، وقال النبي ﷺ: (من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشّمس فقد أدرك العصر)[1].

3-1 مادلّ فيه الجمع على أوقات مخصوصة للصّلاة:

قال تعالى: ﴿ فَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا ۖ وَمِنْ ءَانَآىِٕ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ ٱلنَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ ﴾[2]: تتقاطع هذه الآية مع آيتي (ق) و(هود) السابقتين على أنّها تجمع أوقاتا ذُكرت في الأولى وثنيّ عليها في الثانية، مع زيادة للإشارة إلى وقت لم يُذكر في ما تضمّنته الآيتين من فترات زمنيّة مخصوصة أو عامّة، فقد ذُكر في الآية الأولى الشروق والغروب وأعادهما سبحانه وتعالى في هذه الآية طه والفرق لا يكاد يُذكر، لولا وُجود ضمير يفصل في المعنى بين مفهومي (الغروب) في الآيتين على اتّساع في المعنى في أحدهما، كما ذُكر في آية هود لفظ (الطرف) مثنى وأعيد ذكره في آية (طه) بصيغة الجمع لغرض إبلاغي يحتمله سياق النصّ على ما سيأتي توضيحه لاحقا، وأمّا أهمّ إضافة في مواقيت الصّلاة التي حوتها هذه الآية محلّ التحليل هو ذلك الوقت الذي عبّر عنه ب ﴿ءَانَآىِٕ﴾ في قوله: ﴿وَمِنْ ءَانَآىِٕ ٱلَّيْلِ﴾، فالكشف عن معنى (آناء) في المعاجم اللّغوية يمكن أن يزيد من توسّع دائرة الآراء الفقهية التي تعتمد اللّغة بوصفها مصدرا لتوضيح مرجعيتها الدّلالية على المصطلح الفقهي، كما هي عليه الحال فيما سبق من مصطلحات، وممّا ذكرته المعاجم من معان للفظ (آناء) ما يلي:

الآناء ساعة من ساعات اللّيل؛ قال المتنخّل الهذلي[3](من البسيط):

---

(1) صحيح البخاري1/ 151.

(2) طه130

(3) هو مالك بن عويمر بن عثمان بن حبيش الهذلي، أبو أثيلة، شاعر من نوابغ هذيل، قال الأصمعي: هو اصعب اجود قصيدة طائيّة قالتها العرب، ينظر ترجمته؛ الشعراء والشعراء: ابن قتيبة2/ 646، والأغاني: الأصفهاني24/ 92.

الـــــسالك الثُّغْــــرِ مَخْـــشِيّاً مَـــوارِدُهُ، بكُـــلِّ إِنْـــيٍ قَـــضاهُ الليـــلُ يَنْتَعِـــلُ[1]

أنى الشيءُ تأخّر عن وقته؛ قال الحطيئة (من الوافر):

وَآنَيْــــــتُ العِــــــشاءَ إلى سُــــــهَيلٍ أو الـــشِّعْرَى فطـــال بـــيَ الأَنـــاءُ[2]

الإني البطء؛ قال النابغة الذبياني (من الكامل):

الرِّفْـــق يُمْـــنٌ وَالأَنَـــاةُ سَـــعادَةٌ فاســـتأنِ في رفـــق تـــلاق نجاحـــا[3]

أنى أي حان على الظرفية؛ جرير (من الوافر):

إذا أولى النّجـــومِ بَـــدَتْ فَغَـــارَتْ، وَقُلْـــتُ آنـــى مِـــنَ اللّيْـــلِ انتِـــصَافُ[4]

تشتت معاني لفظ (آناء)[5] حتّى أنّها لا تكاد أن تجمع بين إيحاء لغوي وآخر عند إطلاقه كأنّه جملة التباين كلّها، فإذا أخذنا بالمعنى الأوّل فهو لا يدلّ على بداية اللّيل ولا نهايته، إذ توزّع الوقت على معظم اللّيل بساعاته كلّها، ومبدؤ اللّيل فيه أكثر من وجه للخلاف، كما أشرنا إلى ذلك سلفا، فمنهم من أدرج الغروب، ومنهم من اقتصر على الشّفق، ومنهم من ضمّ العتمة، ومنهم من استبعدها لدخولها في معنى الزّلف، وهذا ما جعل الفقهاء ينقسمون حيال هذه الآية قسمين: فمنهم من قصر وقت (الآناء) على الصلوات المفروضة، وأدرج ضمنها صلاتي المغرب والعشاء، ومنهم من رأى بأنّ اللّفظ ينطبق وقته المتباعد والمتدرّج على صلاة النفل[6] الموافقة للقيام الذي قد يستغرق اللّيل كلّه[7].

---

(1) ينظر شرح أشعار الهذليين ص1283.

(2) ديوان الحطيئة ص78

(3) ديوان النابغة الذبياني ص77

(4) ديوان جرير ص300

(5) ينظر: العين: الخليل 8/ 399 ، اللسان: ابن منظور 8/ 46

(6) ينظر تفصيل الخلاف؛ أحكام القرآن: ابن العربي3/ 261

(7) ممّن قال بهذا الرأي الحسن رضي الله تعالى عنه؛ ينظر: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي11/ 261.

فما أفضت إليه هذه الآية من جمع لمختلف المعاني بين آيتي (ق) و(هود) يمكن أن نبيّن ثنائياته المتقابلة على النحو الآتي:

الفرق بين (غروبها والغروب) هو أنّ الشمس إذا غربت تعني اختفت في مغربها و (الهاء) تعود على الشمس نفسها؛ أي قبل غروبها وقبل اختفائها، أمّا (الغروب) فإنّ المقصود به جنس الغروب، أي وقت الغروب وزمن الغروب، وفيه فسحة أكبر ومجال أوسع ومدّة أطول.

الفرق بين (فسبّح بحمد ربّك) و(ومن اللّيل فسبّحه) فسّرها الرازي بأنّ الأوّل أمر بالصّلاة والثاني أمر بالتنزيه؛ أي: صلّ وقتك ونزّهه عمّا لا يليق، فيكون (سبّح) إشارة إلى الصّلاة وإلى الذكر وإلى الفكر حين هدوء الأصوات.

الفرق بين (إدبار النجوم) و (أدبار السّجود)، بيّنه الرّازي بقوله: (بأنّ إدبار السّجود بوقت الفراغ من السّجود، وفيه إشارة إلى صرف اللّيل للتسبيح كما يقول. ف (وإدبار النّجوم) هو أوّل الصبح حيث يدبر النّجم ويخفى، ويذهب ضياؤه بضوء الشّمس)[1].

الفرق بين (ومن اللّيل) و(ومن آناء اللّيل)؛ فمن في الآية الأولى إمّا لابتداء الغاية، أي من أوّل اللّيل أو للتبعيض، أي اصرف طرفا من اللّيل إلى التّسبيح، أو الوقت الذي تكون يقظان فيه، أو إشارة إلى ما تبقّى من اللّيل. أمّا (ومن آناء اللّيل) فهي تحتمل المعنى المذكور، وتحتمل معنى الصلوات الخمس على أنّهما المغرب والعشاء، أو صلاة النّفل مطلقا أي القيام[2].

الفرق بين (طرفي النّهار) و(أطراف النّهار) ؛ أنّ في الآية الأولى يتّجه أن يكون ذكر الطرفين معا لوقت صلاة واحدة؛ أنّ وقتها ما بين الخروج من أحد الطرفين والدّخول في الطرف الآخر، أمّا الجمع في (أطراف النّهار) من إطلاق اسم الجمع على المثنى، وهو متّسع فيه في العربية عند أمن اللّبس، كقوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾[3]، والذي حسّنه هنا مشاكلة الجمع للجمع في قوله: ﴿وَمِنْ ءَانَآيِ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْ﴾[4].

---

(1) مفاتيح الغيب: الرازي14/ 186

(2) ينظر المصدر نفسه 14/ 186-187 و المبنى والمعنى في الآيات المتشابهات في القرآن الكريم: عبد الجيد ياسين الجيد؛ ص348، ط1، 2005، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

(3) التحريم4

(4) التحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور 16/ 205.

المبحث الثاني

فضل الصّلاة في أوقات مخصوصة

يُتمّم هذا المبحث بآياته المتعاقبة مبحثا سبق تحليلُه كان يخصّ فضل الصّلاة في بيئات مخصوصة، لتميّز الأماكن عن بعضها بحسب مراتب الحسنات ودرجات الأجر التي يحظى بها المصلّي عند أدائه لفرائضه أو نوافله فيها، وموازاة مع ذلك يقترن الوقتُ المُفضّل عن سائر الأوقات بشرفه وعظم الجزاء فيه، فيكون أخصّ من غيره في الفضل، وعادة ما ترتبط ثنائية المكان والزّمان لتتكامل وتمنح بعدا ثالثا في القيمة الماديّة، كأن تكون مسافة مقطوعة أو قيمة معنوية تبيّن مقدار ما ناله العابد من خير حينما يتوافق فضلُ المكان مع فضل الوقت، فالتغيّر يكون متناوبا بينهما، فتارة يتغيّر المكان ويثبت الوقت، وتارة يتغيّران كلاهما، وتارة يثبت المكان ويتغيّر الوقت، ولا تفاضل بين كلّ حال من هذه الأحوال الثلاثة، إذ الموافقة في انعقاد النيّة لأداء الفرض أو النفل في أحدهما أو كليهما هو أساس التفاضل بين الحالات الثلاثة، وإن كان محلّ اجتماعهما أظهر في ما هو بيّن عند إرادة الاصطفاء بينهم، وهذا التفاوت بين وقت وآخر لم يتأت إلاّ بحكمة من اللّه سبحانه، إذ لا يخصص شيئا ولا يفضله ويرجحه إلا لمعنى يقتضي تخصيصه وتفضيله، فهو معطي ذلك المرجح وواهبه، وهو الذي خلقه ثم اختاره بعد خلقه، ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾[1]، ومن هذا تفضيله بعض الأيام والشهور على بعض[2] كتفضيله سبحانه وتعالى شهر رمضان على سائر الشّهور، ويوم الجمعة على سواها من الأيّام وساعة فيها هي أكرم عند اللّه من بقية السّاعات في جميع أيام الأسبوع، وفضّل ليلة القدر على كلّ اللّيالي؛لأنّها حازت فضل ألف شهر بأيامها ولياليها، ولعبادة مرّة واحدة في سنة من سنوات العمر توافق أداء مناسك الحجّ أعظم من سائر العبادات التي تؤدّى طوال اليوم كالأوقات الخمس، ومقياس كلّ ذلك مدى إخلاص المرء وحضور نيّته أثناء رغبته في العبادة، فلا المكان ولا الزّمان باستطاعتهما تقريب العبد من ربّه إن غابت نيّة الحضور والعزم على الفعل أصلا، فشرف المكان والزّمان الأوّل ببقاعه والثاني بأوقاته يظلّ قائما لا يطعن في قيمة فضله شيء، إلاّ إذا تدنّس بعارض ما سرعان ما يزول، لكنّ شرف اكتساب الفضل عند العابد لا يكون إلاّ بانعقاد النيّة الخالصة ولو كان في مكان عامّ ووقت غير مخصوص، لذا كان مقامُ الترجيح والتشريف والتفاضل بين الأعمال جملة مقرونا بأسس الاختيار التي بيّنتها آيات الذكر الحكيم وفصّلتها السنّة ضمن أطر الشرع، ومثال ذلك أبين في كتاب اللّه حينما تضمّن

---

(1) القصص68.

(2) زاد المعاد في هدي خير العباد: ابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، 1/ 54، ط14، 1986، مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية، بيروت، لبنان.

آيات بعينها تحدّد أوقاتا للصّلاة يزيد في أثنائها الأجر، على أنّها تميّزت بهذه الخصوصية لما لها من فضل بزّت به غيرها من الأوقات، وإن كان فعل الصّلاة فيهما معا، فتعاظم الأجر مرهون بتلازم عبادة الصّلاة و وقت ما، تحدّد اصطفاؤه تعيينا في آيات القرآن الحكيم و سنّة المصطفى الأمين.

1- فضل الصّلاة في طرفي النّهار:

1-1 ما انحصر فيه وقت الصّلاة بين وقتين معلومين بالتقابل:

ممّا لا شكّ فيه أنّ معرفة مواضع ودلالات الألفاظ في سياقاتها وبخاصّة ما اشتجر العلماء فيه واشتدّ الخلاف على دلالته، يتوقّف أوّلا على تحرير معاني تلك الألفاظ في معجمات العربية وقواميسها. كما أنّ تدبّر مواقع لفظة ما بغية الوقوف على دلالتها ومدى أثرها في نسق الذكر الحكيم الذي حوى أنماطا متعدّدة ومتنوّعة، تكشف عن التماثل تارة وعن التناظر تارة أخرى، يوحي أنّ ثمّة قابلية لترابط بعض الألفاظ المتجانسة، وإن كانت معانيها مختلفة أو العكس، فمجيء النظم الكريم معبّرا فيه عن الطرف الأوّل للنّهار ب (الغدو) تارة وب (قبل طلوع الشّمس) أخرى، وب (الإبكار) ثالثة وب (الإشراق) رابعة، ومجيؤه معبّرا فيه عن الطرف الثاني ب (العشي) تارة، وب (قبل الغروب) أخرى وب (الآصال)، وكذا الحديث عن مقابلة (العشي) ب (الإبكار) تارة وبـ (الغداة) أخرى وب (الإشراق) ثالثة، ومقابلة (البُكرة) ببعض ما ذُكر تارة وب (الأصيل) أخرى، وكذا مجيؤ تلك المفردات معرّفة في بعض الأحيان ومنكّرة في بعضها الآخر إلى غير ذلك، لهو ممّا يستدعي بل يستوجب الوقوف على أسباب هذا التنوّع، وعن أسرار مجيئه على الصورة التي ورد عليها، وبداية تلك السّلسلة من الألفاظ لفظ (العشيّ) الذي كثر وروده في النظم القرآني؛ فقد وردت هذه الكلمة المراد بها آخر النّهار في مقابلة أوّله تسع مرّات؛ أربعا منها قوبلت ب (الإبكار) وذلك في قوله سبحانه: ﴿ قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ ﴾[1]، وقوله: ﴿ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾[2]، وقوله: ﴿ لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾[3]، وقوله: ﴿ فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ ﴾[4]، وثلاثا قوبلت فيها بلفظ (الغدو) وهي قوله: ﴿ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ

---

(1) آل عمران41

(2) مريم11

(3) مريم62

(4) غافر55

يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[1]، وقوله: ﴿ وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[2]، وقوله: ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾[3]، كما قوبلت مرّة ب (الإشراق) وذلك في قوله: ﴿ إِنَّا سَخَّرْنَا ٱلْجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحْنَ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِشْرَاقِ ﴾[4]، وأخرى بالإظهار وذلك في قوله: ﴿ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ﴾[5]، وقدّمت كلمة (العشيّ) في هذه المرّات التسع أربع مرّات وتأخّرت عن أضدادها في الخمس المتبقيّة[6]، وستتحدّد المساحة الزمانية للفظ (العشيّ) بوصفه عيّنة مذكورة بالتناظر الدّلالي في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا سَخَّرْنَا ٱلْجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحْنَ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِشْرَاقِ ﴾، فالآية تضمّنت لفظي (العشي) و(الإشراق) على أنّهما متناظران زمنيا؛ كلّ منهما يحدّد وقتا تطول فترته وتقصُر بحسب المعاني اللّغوية التي أشارت إليها المعاجم، ففي مثل لفظ (العشيّ) مثلا ورد أنّ من معانيها في كلام العرب:

العشي في أصله من العشا، وهو سوء البصر باللّيل والنّهار من غير عمى، ويكون في النّاس والدوابّ والإبل والطير، قال الفرزدق (من الطويل):

وكَمْ مِن عَشِي العَيْنَيْنِ، أعمى فؤادُهُ ... أقَمْتَ وَذِي رَأسٍ عَنِ الحقّ مائلِ[7]

أصل معنى (العشي) الظلام وقِلّة وُضوحٍ في الشيء؛ قال الطرّماح (من المتقارب):

كَأعْيَنَ ذِبٌّ رِيَادِ العَشِيِّ ... إذا وَرَكَتْ شَمْسُهُ جَانِحَهْ[8]

---

(1) الأنعام52

(2) الكهف28

(3) غافر46

(4) ص18

(5) الروم17-18

(6) من بلاغة القرآن (في التعبير بالغدوّ والآصال والعشيّ والإبكار): محمد محمد عبد العليم الدسوقي، ص4، دط، 2003، دار الكتب، القاهرة، مصر.

(7) ديوان الفرزدق ص137

(8) ديوان الطرمّاح79

العشيّ آخر النّهار؛ قال الأخطل (من الكامل):

يوْمـــاً، بـــأمْلحَ مِنْـــكِ بهجَـــةَ مَنْطِـــقٍ بَـــينَ العَـــشيّ وســـاعةِ الآصـــال[1]

العشيّ كلُّ ما كان بعد الزّوال؛ قال الأزهري: (يقَع العشيُّ على ما بَيْنَ زَوالِ الشمْسِ إلى وَقْت غُروبها)[2].

العشي من صلاة المغرب إلى العَتَمَة؛ قال زُهير بن أبي سُلمى (من الطويل):

تُبـــادِرُ أغْـــوالَ العَـــشِيّ وتَتّقـــي عُلالَـــةَ مَلْـــويٌّ مـــنَ القِـــدّ مُحـــصَدِ[3]

فالمادّة على ما هو ظاهر من خلال المعاني المذكورة[4] تدور حول ضعف الرؤية وقصر النظر في البصر أو في البصيرة، ومن ثمّ أطلقت على ما يتحقّق فيه ذلك في الحال أو الزمان، فإذا زالت الشمس فتحوّل الظلّ شرقيا وتحوّلت الشمس غربية دُعي ذلك الوقت (العشيّ)، وانفرد الراغب الأصفهاني بمعنى آخر أوسع من هذه المعاني كلّها؛ حيث عدّ العشيّ من زوال الشمس إلى الصباح[5]، فلو تمّ الاحتكام إلى هذه المعاني على إطلاقها سواء تلك التي أشارت إليها المعاجم أو ما ذكره الرّاغب، فلفظ (العشيّ) محتمل لأوقات متباينة مبدؤها من الظهر ومنتهاها الفجر، عدا أوقات الكراهة لانتفاء التكليف فيها و سبيل الترجيح في هذه المسألة وتوجيه المعنى فيها هو ما أفاده سياق الآيات التي جاءت فيها مفردة (العشي) مع ما قابلها، حيث وقع التسبيح فيهما عطفا على الذكر المطلق كما في نحو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ ذِكۡرٗا كَثِيرٗا وَسَبِّحُوهُ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلًا﴾[6] والعطف على ما هو معلوم يقتضي المغايرة، وعليه فالمعنى والله تعالى أعلم اذكروا الله أيّها المؤمنون في كلّ وقت، وخصّوا هذين الوقتين بما هو أدلّ على كمال نعمته ودلائل قدرته وعجيب صنعه بتنزيهه تعالى وتسبيحه. والدليل الثاني قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسۡجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا

---

(1) ديوان الأخطل379

(2) تهذيب اللّغة: الأزهري1/ 170

(3) ديوان زهير بن أبي سلمى ص19

(4) العين: الخليل2/ 187، المقاييس في اللغة: ابن فارس4/ 322، الصحاح: الجوهري5/ 1932، لسان العرب: ابن منظور8/ 504

(5) المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني ص502

(6) الأحزاب41-42

﴿وَظِلَٰلُهُم بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ﴾[1]، إذ وقوع الآصال الذي يفيده في مقابلة ما يقابله غالبا وهو (الغدو) يشير إلى تعيين المراد من العشي، ويوجب أن يكون المراد به ما قبل غروب الشّمس، لأنّ ظلال الأشياء لا تحدث كما هو معروف لدى الخاصّة والعامّة إلاّ فيما بين طلوع الشمس وغروبها، والدّليل الثالث قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفٗا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ﴾[2]، لأنّ (الإقامة وهي إيقاع العمل على ما يستحقه تقتضي أن يكون المراد بالصّلاة هنا الصّلاة المفروضة، فالطّرفان ظرفان لإقامة الصّلاة المفروضة، فعلم أنّ المأمور إيقاع صلاة في أوّل النّهار وهي الصبح وصلاة في آخره وهي العصر، ويكون ذلك هو المراد من الغداة والعشي الذي كثر ورودهما في آي التنزيل وفي السّنة المطهّرة، والزلف جمع زلفة، وهي السّاعة القريبة من أختها كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وهذا أيضا يُعلم منه أنّ المأمور به إيقاع الصّلاة في طائفة اللّيل الذي يبدأ من صلاة المغرب وهي بالطبع غير الصّلاة التي في طرفي النّهار[3]، وفي بصائر ذوي التمييز قوله: (﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ﴾ أي الغداة والعشي[4]، وفيه قوله تعالى: ﴿طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ﴾ أي الفجر والعصر[5]واستظهره أبو حيان بناء على أنّ طرف الشيء يقتضي أن يكون من الشيء، والتزم أنّ أوّل النّهار من الفجر[6]، وعليه فقد وجب على حدّ قول الرازي حمل الطرف الثاني على صلاة العصر[7]، فيكون المراد به العشي، إذ ليس قبل غروب الشّمس سواه.

وأوضح من ذلك في دلالة الطرف الثاني على (العشي) المأمور فيه بالتسبيح قوله تعالى في ذات الأمر، وفي إطلاقه على الوقت نفسه: ﴿فَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ قَبۡلَ طُلُوعِ ٱلشَّمۡسِ وَقَبۡلَ ٱلۡغُرُوبِ﴾[8]، إذ ليس قبل الغروب لتأدية ما صدر الأمر به في العشي من تسبيح خلا العصر، وعليه فإنّه لا يجوز أن يكون المراد من (العشي) صلاة المغرب[9]، لأنّ هذا الرأي يعكّر صفوه الأدلّة التي أشرنا إليها آنفا، وكون ﴿طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ﴾ مناظرة لقوله: ﴿وَزُلَفٗا مِّنَ ٱلَّيۡلِ﴾فالتوجيه مبنيّ على المجاز عند هؤلاء، لأنّ ما يقرب من الشيء يجوز أن

---

(1) الرعد15

(2) هود114

(3) التحرير والتنوير12/ 179

(4) بصائر ذوي التميز في لطائف الكتاب العزيز :الفيروز آبادي، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، 3/ 503، ط1، 1421، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر.

(5) المصدر نفسه3/ 503

(6) البحر المحيط: أبوحيان6/ 222 .

(7) مفاتيح الغيب: الرازي6/ 408

(8) ق39

(9) وممن قال بهذا الرأي ابن عباس والطبري في تفسيره.

يطلق عليه اسمُه[1]، ولعلّ الذي حدا بمن ذهب إلى هذا لأن يقول به ويجعله أحد قولين مشهورين في معنى التّسبيح بالغدو والآصال، تعذّر العمل بظاهر هذه الآية لإجماع الأمّة على أنّ إقامة الصّلاة في ذلك الوقت غير مشروعة، فتعيّن من ثمّ تفسير الطرف الثاني بصلاة المغرب، وجوابه أنّ هذا التعيين محمول على المجاز، وذلك لا يمنع من أن يكون مراده على الحقيقة هو العصر، وعليه: (فإن كان النّهار في أوّل الفجر إلى غروب الشمس فالمغرب (طرف) مجازا، وهو حقيقة طرف اللّيل، وإن كان من طلوع الشّمس إلى غروبها فالصبح كالمغرب طرف مجازيّ)[2]، والحقيقة فيه هو ركعتا الضّحى يعضّد هذا الآية الكريمة محلّ التحليل[3].

وقريب من هذا الخلاف ما أثاره لفظ (الإشراق) لكونه يتواشج في معانيه مع لفظ (الشروق) لانتفاء محدّدات فارقة تفصل بينهما، وهذا ما يميّز اللّغة العربية تتماهى معاني ألفاظها قصد التكامل الدّلالي داخل سياق ما، فالمرجعية اللّغوية للإشراق في معاجم العرب كما قال ابن فارس: (شرق الشين والراء والقاف أصلٌ واحد يدلُّ على إضاءةٍ وفتحٍ. من ذلك شَرَقَت الشّمسُ إذا طلَعت، وأشرقت إذا أضاءت والشُّرُوق طُلوعها)[4]، قال أعشى قيس (من الخفيف):

لمْ يَنَمْ لَيْلَةَ التّمَامِ لِكَيْ يُصْبِحَ، حَتَى أضَاءَهُ الإشْرَاقُ[5]

فبمقارنة هذا المعنى بغيره الذي أدرجناه ضمن المعاني المختلفة للشروق في الجزئية الثانية من المبحث الأوّل من هذا الفصل يتّضح أنّ ابن فارس قد ميّز بين طلوع الشّمس بالفعل وبين شدّة إضاءتها بالمصدر، وبين طلوعها بالمصدر نفسه وهو الإشراق[6]. لهذا فقد كثر الخلط بين هذين الوقتين وقت الشروق محلّ النهي ووقت الإشراق زمنُ أداء صلاة الضحى، فإذا صادف المصلّي الوقت الأوّل على زعم منه بأنّه مسايرا للمعنى الثاني فقد وقع في المحظور.

---

(1) مفاتيح الغيب: الرازي6/ 408-409

(2) الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز: أبو عبد الله الحسين بن محمد الدّامغاني، تحقيق: أبو العزم الزفيني2/ 49، ط2، 1421م، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر.

(3) من بلاغة القرآن (في التعبير بالغدوّ والآصال والعشيّ والإبكار): محمد محمد عبد العليم الدسوقي، ص8-9.

(4) المقاييس في اللّغة: ابن فارس3/ 264

(5) ديوان أعشى قيس ص125

(6) المفرادت في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني ص380

2-1 ما انحصر فيه وقت الصّلاة بين وقتين معلومين بالتناظر:

قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾[1]: ما أفرد هذه الآية عن سابقاتها في الإشارة إلى الصّلاة بأنّه استُبدل لفظ التّسبيح بلفظ الذكر، على أنّ المراد منه أداء شعيرة الصّلاة على ما وقع عليه الإجماع عند الفقهاء في مثل هذه الآيات كما سبقت الإشارة إلى ذلك في الجزئية (111)من المبحث الأوّل في الفصل الأوّل، ففعل الأمر المتضمّن لمعنى الذّكر لا يحيل في ظاهره عند أغلب الفقهاء إلاّ على الصّلاة التي أمر بأدائها في وقتين متناظرين زمانيا على أنّهما بداية ونهاية، حيث مثّلت البُكرة مستهلّ النّهاروماثلتها الغُدوة في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ﴾[2] ويقابل هذين الوقتين في الآيتين دلالة زمانية واحدة هي الآصال إشارة إلى منتهى النّهار عند انحسار ضوئه إلى الظلمة، وما يُفسّر هذا التناظر بين الألفاظ الثلاثة ما ورد في لغة العرب التي كادت أن تشرح اللّفظ بضدّه دون أن تجد له مرادفا يزيد من مداه الدّلالي، ومثال ذلك ما جاء في المعاجم اللّغوية في لفظي (البُكرة) و(الغُدو):

الباء والكاف والراء أصلٌ واحدٌ يدلّ على أوّلُ الشيء وبَدْئه؛ قال قيس ليلى (من الطويل) :

أظَلُّ بِحُزْنٍ إنْ تُغَنَّتْ حَمَامَةٌ ... مِنَ الْوُرْقِ مِطْرابُ الْعَشِيِّ[3]

وقال عنترة (من الوافر) :

وَخَثْعَمُ قَدْ صَبَحْناها صَباحاً ... بُكُوراً قَبْلَ ما نادى الْمُنادي[4]

البكرة الغدوة؛ قال الراعي النميري (من الكامل):

أوَلِيُّ أمْرِ اللهِ إنّا مَعْشَرٌ ... حُنَفاءُ نَسْجُدُ بُكْرَةً وَأصِيلاً[5]

---

(1) الإنسان25

(2) الرعد15

(3) ديوان قيس ليلى ص87

(4) ديوان عنترة ص158

(5) ديوان الراعي النميري ص198

البكور التعجيل والإسراع؛ قال عمر بن أبي ربيعة (من المتقارب):

أمِـــنْ آلِ زَيْنَـــبَ جَـــدَّ البُكُـــورُ نَعَـــمْ فَـــلأيِّ هَوَاهَـــا تَـــصِيرُ؟[1]

الغدوة البكرة؛ قال امرؤ القيس (من الطويل):

وقـــد أغتـــدي والطـــيرُ في وكناتهـــا بمنجـــرد قيـــد الأوابـــد هيكـــلِ[2]

فأوّل ملاحظة أنّ تضاؤل المعاني في اللّفظتين[3] لا يعني انعدام المشتقّ وإنّما قلّة الاستعمال في المدوّنة اللّغوية هي التي بواسطتها يتمّ الاستدلال على انتشار المعنى أو انحساره قلّة وكثرة. فالمعاجم أوضحت أنّ البكرة هي الغدوة والمعنى نفسه عندما تمّ شرح الغُدوة، حتّى وإن أضافوا للبكرة بعض المعاني المُستخلصة من توظيف هذا اللّفظ في عدّة استخدامات سياقية تقف شاهدا على قابليته لتعدّد في المعنى، شأنه شأن ألفاظ اللّغة الأخرى، غير أنّ ذلك لا يمنع من السؤال عن الفرق بين الاستخدامين في الآيتين الكريمتين اللّتين استهلّتا بلفظين متقاربين (البُكرة والغُدوة)، واتّحدتا في مقابلهما وهو (الأصال) الذي جمعت له المعاجم[4] معنيين هما:

الأصيل العشي؛ قال الراعي النميري (من الطويل) :

يَـــا صَـــاحِبَيَّ دَنَـــا الأَصِـــيلُ فَـــسِيرَا غَلَـــبَ الْفَـــرَزْدَقُ في الهِجَـــاءِ جَرِيـــرَا[5]

الأصيل ما كان من النّهار بعد العشيّ؛ قال جرير (من الكامل):

يـــا قَاتِـــلَ الـــشّتَوات عَنّـــا كُلّمـــا بَـــردَ العَـــشيُّ مِـــنَ الأصِـــيلِ البَـــارِدِ[6]

---

(1) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص154

(2) ديوان امرئ القيس ص19

(3) ينظر المقاييس: ابن فارس1/ 187واللسان: ابن منظور8/ 558.

(4) ينظر العين: الخليل بن أحمد 7/ 156، اللّسان: ابن منظور 6/ 134

(5) ديوان الراعي النميري ص393

(6) ديوان جرير ص100

وهنا تنشأ مقاربة دلالية أخرى في حيّز لفظين مترادفين في ظاهر معنييهما وهما (الآصال) و(العشي)، فأيهما يناسب الغداة ليكون مقابلا دلاليا لها ومتمّما لمداه الزمني؟ كقوله تعالى مثلا: ﴿ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ۖ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ [1] وكذا الأمر مع لفظ (البُكرة) الذي عادة ما يُستعمل مع لفظ (العشي) كقوله تعالى: ﴿ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾[2]، حيث أضاف له القرآن مقابلا آخر هو (الأصال) فنشأت رباعية تناظرية بين (الغدو) و(البكرة) وكذا (الأصال) و(العشي) ودلائل تناظر هذه الألفاظ حينما تتناوب آيات كثيرة من الذكر الحكيم سبقت الإشارة إليها في الجزئية السابقة من هذا المبحث.

ولمّا كان المعنى غير محدّد عند كلّ من استقرأ كلام العرب على نحو إجماليّ وتفصيليّ، لأنّ مرحلة الجمع كانت تقتضي عملية الاستقصاء لأكبر معجم لغوي لا يستثني في ذلك لغة دون أخرى، حملا على ما جرت به ألسنة العرب في تواصلها عبر فترات زمانية، انحصرت عند اللّغويين جملة لتكون حدّا فاصلا لمدوّنة لم يستطيعوا الإحاطة بكلّ جزئياتها نظرا لاتّساع هذه اللّغة، بما تميّزت به من كثرة مبانيها وتنوّع معانيها، هذه الخصيصة أوجبت أثرا انعكست نتائجه على أحكام الفقه بالدّرجة الأولى، والأمثلة على ذلك قد اتّضحت في أكثر من جزئية في هذا البحث بما في ذلك نصّا الآيتين محلّ التحليل، إذ تناوبت ألفاظ بعينها بوصفها متناظرة لتدلّ على أوقات زمانية اتّسعت معانيها في المدلول اللّغوي كما أوضحنا سلفا، وهذا ما جعل الفقهاء يشتغلون على أكبر مدى ممكن لما يمكن أن تفضي إليه معاني كلّ لفظة، حيث منحها بعضهم مجالا محصورا بصلاتي الصبح والعصر على أنهما الغدو والأصال [3] ولمّا أستبدلت كلمة الأصال بالعشي اختاروا لها الفجر والعشاء[4] لاختلاف اللّفظين، ثمّ اتّسع غيرهم لكي يبيّن أنّ لفظي الغدو والآصال ليس وقتا محدّدا، وإنّما ينسحب على كلّ مكتوبة دون غيرها[5]، فلا تفاضل بين فريضة وأخرى في عبادة الصّلاة، وأكبر دليل هو حلول لفظ (العشيّ) محل (الآصال) في هذين الآيتين وفي غيرهما، حينما يتعلّق الأمر بالذكر والتسبيح دون الصّلاة تكون المعاني أكثر اتّساعا حتّى لا يكاد الفرق بينهما أن يظهر، ولا يعني هذا أنّ العرب لم تعرف المواقيت الزمانية ولم تحدّد آجالها بدقّة، بل لهم في ذلك مذهب علميّ يقارب ما عليه مدار

---

(1) الأنعام52

(2) مريم11

(3) الذين قالوا بهذا الرأي مجاهد وابن أبي حاتم و ابن جرير وجاراهم في هذا الرأي أكثر الفقهاء؛ ينظر: روح المعاني: الألوسي7/ 232.

(4) انفرد بهذا الرأي ابن عباس رضي الله تعالى عنهما؛ ينظر: مفاتيح الغيب: الرازي13/ 570

(5) المصدر نفسه13/ 571

التوقيت الفلكي حاليا[1]، إلاّ أنّ استغلال الفقهاء للمعاني اللّغوية أحال مدلولها في سياق آيات الاحكام إلى متعدّد في المفهوم طلبا للتيسير.

2- ما تأكّد فيه تعيين الفضل بوقت محدّد:

كثيرا ما أشار الذكر الحكيم إلى أوقات الصّلوات جملة وتفصيلا، بما في ذلك الملامح الزمانية الدّالة على أكبر قدر من الفترات التي لا تحدّد مجالاتها بالتعيين، وهي التي عدّها الفقهاء من ألفاظ العموم الحمّالة لمتعدّد من الوجوه، إمّا بالتناظر أو الترادف أو التضادّ، وهذه الأوقات المذكورة في القرآن هي التي أزالت السنّة الصحيحة إبهامها إمّا بالفعل أو القول، ولا يعني هذا أنّ مصدر التشريع الثاني قد فضّ الخلاف جملة، بل إنّ اجتهاد الفقهاء في قراءة النّصين القرآن والحديث أودى إلى ما هم عليه من تباين في الآراء الفقهية، فلولا ذلك لما نشأت مذاهبهم المتعدّدة، فالاحتكام إلى المعاني اللّغوية أحد أسباب ذلك التعدّد؛ فاللّفظ في اللّغة له عدّة معان في المعجم لا يضبط دلالته إلاّ الاستخدام الوظيفي داخل سياق ما[2]، فإذا انغلقت دلالة السّياق لانعدام القرائن المرجّحة التي من عادتها أن تفتح مغاليق النّص كالأحاديث الصحيحة المتواترة، في هذه الحال ينشأ التأويل بناء على تعدّد المعنى اللّغوي؛ حيث تُختبر المعاني جميعها داخل هذا السّياق المغلق، ممّا يحيل على تعدّد في القراءات الفقهية التي تمتلك المعضّدات من خلال ما اتّفقت عليه من أحاديث صحيحة وما استشهدت به من كلام العرب شعرا ونثرا، يثبت صحّة ما تأوّلته وارتضته كمرجّح لرأيها عن غيره، وينسحب هذا التوجّه اللّغوي عند الفقهاء في ما أشرنا إليه على الألفاظ الزمانيّة الدّالة على أوقات محدّدة بعينها أو عامّة، ولم يتضمّن القرآن تعيينا لصلاة بوقتها دون أن يشرك معها غيرها إلاّ في صلاة الجمعة التي خُصّت بالذكر تعيينا في يوم معيّن، لكنّ وقتها داخل هذا اليوم يسبح بين فترات زمانية اختزلها الذكر الحكيم بداية في التبعيض الذي أفادته الأداة (مِنْ)، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[3]، فاليوم في لغة العرب مقداره من طلوع الشمس إلى غروبها[4]، أي أنّه مقدار زمانيّ يتّسع لكلّ احتمال وقتيّ في معنى البعضية التي أشارت إليها الآية، أمّا الجمعة فهي في كلام العرب مشتقّة من (ج م ع) وتعني:

جمع: ضدّ فرّق؛ ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَهُوَ ٱلْفَتَّاحُ ٱلْعَلِيمُ﴾[5].

---

(1) ينظر: من بلاغة القرآن: محمد محمد عبد العليم الدسوقي ص26-28

(2) اللّغة العربية معناها ومبناها: تمّام حسان، ص336، دط، 2001، دار الثقافة، الدّار البيضاء، المغرب.

(3) الجمعة9

(4) لسان العرب: ابن منظور7/ 601

(5) سبا26

الجمع ضمّ الشيء بعضه إلى بعض ولمّ شتاته؛ ومنه قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُۥ﴾[1].
جمع الشيء معظمه ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَمَعَ فَأَوْعَىٰٓ﴾[2]
ومنه الجمعة سميّت كذلك لاجتماع أكبر عدد من النّاس للصّلاة فيها، ومنه قول الفرزدق (من الطويل):

لَـوْ أنّ يَـوْمَي جُمْعَتَيْـهِ تَتَابَعَـا … عَلَى جَبَلٍ أمْسَى حُطاماً مُصَرَّعا[3]

وقد كانت العرب تسمّيها قبل الإسلام العَرُوبة؛ قال تميم بن مقبل[4](من الكامل):

وإذا رأى الـرُّوادَ ظَـلَّ بأسْـقُفٍ … يومًـا كيـوم عَروبَـةِ المتطـاولِ[5]

فمعنى اليوم إذا ما أضيفت إليه معاني كلمة (جمعة)[6]لا يتحقّق إلاّ التعيين كقولنا: يوم كذا ويوم كذا على سبيل التّسمية لا غير، وهنا تكمن إشكالية تحديد وقت أداء هذه الصلاة في هذا اليوم الذي يجتمع فيه النّاس لأداء أكثر من صلاة مفروضة عدا صلاة الجمعة، فالجصّاص يرى بأنّ النّص لا دلالة فيه على أنها صلاة الجمعة[7]، وما يضيف الإبهام إلى هذه الآية قوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[8]، حيث يتعلّق الذهن بمدى تطبيق هذا الحكم، أمع صلاة الجمعة أم مع سائر الصلّوات التي تؤدّى في هذا اليوم وغيره؟ وحينئذ تبرز جزئية الفصل بين معنيي لفظ (الصّلاة) في

(1) الهمزة2
(2) المعارج18
(3) ديوان الفرزدق ص397
(4) هو تميم بن أبي مقبل العجلاني واحد من الشعراء المخضرمين بين الجاهلية والإسلام من بني العجلان بن عبد الله بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة ولا تعرف سنة ولادته ولا وفاته وهو أحد المعمّرين عاش مائة وعشرين سنة نصفها في الجاهلية جعله ابن سلاّم في الطبقة الخامسة من فحول الشعراء؛ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلاّم1/ 446.
(5) ديوان تميم بن مقبل، تحقيق: عزّة حسن، ص221، دط، 1962، مطبوعات مديريّة إحياء التراث القديم في وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا.
(6) ينظر: المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني ص136 ، ولسان العرب: ابن منظور5/ 49
(7) أحكام القرآن: الجصاص4/ 594
(8) الجمعة10

الآية الذي تكرّر مرّتين، فإذا كان المقصود صلاة الجمعة في الحالتين فلها أحكام تتعلّق بها للفقهاء فيها عدّة آراء متباينة، وكذلك إذا ما انفصل اللّفظ نفسه ليدلّ تارة على صلاة الجمعة وتارة أخرى على صلاة مفروضة غيرها، فالأمر سيّان فيما سيفضي إليه الفرق بين المعنيين إذا ما احتكم إليه الفقهاء، لأنّ أحكامهم الفقهية ستتعدّد و ستتنوّع حتما.

وليكن ظاهر النّص أوّل منفذ لمناقشة التعارض في تحديد وقت صلاة الجمعة على التسليم بأنّها المعنية بالتخصيص والذكر في هذا النصّ، حيث تبرز الإشكالية الآتية: بأيّ قرينة يتمّ أداء هذه الشعيرة، هل بقرينة الفعل أي حينما نقوم بأداء الصلاة نفسها أم بقرينة الزّمن المرتبطة بدخول الوقت الذي يُعلن عنه بالنّداء؟ فالقرينة الأولى والثّانية تشتركان في كون وضع الخطبة والصّلاة تحت أثر الحكم نفسه من حيث الوجوبُ والسنيّة[1]، فإذا ما أعددنا الخطبة سنّة تنتفي قرينة الفعل ويبقى زمن أداء الصّلاة، أمّا إذا كانت الخُطبة والصّلاة واجبتين، فالوقت هو المحدّد عند الفراغ من النّداء وارتقاء الإمام المنبر.

أمّا الوجه الثاني من الخلاف فعدّته التأويل حتما بغير ظاهر المنطوق في الآية، ومنفذ ذلك إضافة لفظ (الذكر) في الآية على أنّه دالّ على فعل الأداء الذي يشمل الخطبة والصّلاة إذا كان المقصود صلاة الجمعة؛ حيث قال تعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾، والمراد من ذكر اللّه الخطبة والصّلاة جميعها لاشتمالها عليه، واستظهر بعضهم أنّ المراد به الصّلاة وقصره بعضهم على الخطبة[2]، وقد ورد الذكر في الآية مطلقا غير محدود، ومن أجل ذلك قال الحنفية: إنّه لا يُشترط في الخطبة اشتمالها على ما يُسمّى خطبة عرفا، لأنّ اللّه تعالى ذكر (الذكر) من غير تفصيل بين كونه طويلا أو قصيرا يسمّى خطبة أو لا يُسمّى خطبة، فكان الشرط هو الذكر مطلق، وما ورد من الآثار مشتملا على بيان الكيفية فهو يدلّ على السنيّة أو الوجوب، ولا ينتهض دليلا على أنّه لا يجوز إلاّ ذلك وبدونه تبطل الخطبة ولا تصحّ الصّلاة بل هو اختيار للفرد الكامل من أفراد المطلق[3].

والشافعية يشترطون أن يأتي الخطيب بخطبتين مستوفيتين لشروط خاصّة، واستدلّوا على ذلك بآثار وردت فيها، فإن ثبتت هذه الأدلّة وانتهضت دليلا لإثبات الشرطية فهي الدّليل[4]، وقد جاء في الآية الأمر بالسّعي والأمر للوجوب فيكون السّعي واجبا، وقد أخذوا من هذا أنّ الجمعة فريضة، وذلك أنه قد رتّب الأمر بالسّعي للذكر على النّداء للصّلاة، فإذا كان المراد بالذّكر هو الصّلاة فالدّلالة ظاهرة، لأنّه لا يكون السّعي لشيء واجبا حتّى يكون ذلك الشيء واجبا، وأمّا إذا كان المراد بالذكر الخطبة فقط فهو كذلك،

(1) انفرد بهذا الراي اي سنيّة الخطبة ابن الماجشون من المالكية؛ ينظر: أحكام القرآن: ابن العربي4/ 249

(2) المصدر نفسه4/ 495

(3) احكام القرآن: الجصّاص3/ 596

(4) أحكام القرآن: الهراسي2/ 415

لأنّ الخطبة شرط الصّلاة. وقد أمر بالسعي إليه والأمر للوجوب، فإذا وجب السّعي للمقصود تبعا فما ذلك إلاّ لأنّ المقصود بالذّات واجب، أنّ من ارتفع عنه وجوب الجمعة لا يجب عليه السّعي لها، إذ السّعي تابع لوجوب الجمعة والجمعة جاء طلبها والنّكير على تركها في السنّة، وقد انعقد الإجماع على وجوبها بشروطها، وقد أجمعوا على اشتراط العدد فيها بل هي ما سميّت جمعة إلاّ لما فيها من الاجتماع[(1)].

وما يحدّد بداية وقت صلاة الجمعة ومنتهاها هو قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ هذا بالنّسبة لمبدء وقتها، أمّا منتهاه فيبيّنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، فالملاحظ أنّ جملة الشرط والجزاء في الآيتين لها مدلول سياقيّ يكاد أن يتجاوز المعاني اللّغوية التي أشرنا إليها آنفا، حينما وضّحنا معاني الجمعة والتّسبيح والذّكر، فالذي تمخّض عن تلك المعاني إشارة واحدة دلّت على أنّ الوقت مرتبط بالفعل نفسه؛ أي عند أداء الفريضة، لكنّ مساحتها الزمانيّة اتّسعت دائرتها حتّى أنّها أوجبت عديد الأراء المتباينة إمّا باحتمال الدّلالة النّصية المحتكم إليها في الآيتين، أو بتأويل ما لجأ إليه الفقهاء عندما رجعوا إلى السنّة النبويّة، فإن كانت الدّلالة النّصيّة قد اتّضحت في بعض آرائهم الفقهية حينما تعرّضوا لسنيّة الخطبة ووجوب الصّلاة، فالوقت بالنّسبة إليهم على خلاف ذلك، نظرا لتعدّد الشاهدالذي استمدّ شرعيته من أحد مصادر التشريع الإسلامي وهو السنّة.

أمّا عن أوجه اختلافهم في مبدء وقت صلاة الجمعة فيمكن تلمّس مظاهر الخلاف فيها من خلال أحاديث الأحكام الآتية:

- عن أنس بن مالك ﷺ: (أنّ النبي ﷺ كان يُصلّي الجمعة حين تميل الشمس)[(2)].
- عن سلمة بن الأكوع ﷺ أنّه قال: (كنّا نصلّي مع النبيّ ﷺ الجمعة ثمّ ننصرف، وليس للحيطان ظلّ نستظلّ فيه)[(3)]
- وعنه أيضا أنّه قال: (كنّا نجمّع مع رسول الله ﷺ إذا زالت الشّمس، ثم نرجع نتّبع الفيء)[(4)].

وبناء على ورود أحاديث متعدّدة في بيان أوّل وقت الجمعة، اختلف فيه جمهور الفقهاء على ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: دلّ حديث أنس ﷺ السابق على أنّ وقت الجمعة يبدأ من زوال الشمس وأنّها لا تجوز قبله، ووجه الدّلالة في هذا الحديث أنّ قوله: (كان...) فيه إشعار بمواظبته ﷺ على صلاة الجمعة إذا

---

(1) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السايس2/ 343-344

(2) صحيح البخاري1/ 307

(3) صحيح مسلم2/ 589

(4) صحيح مسلم2/ 589

زالت الشّمس، وقوله: (حين تميل الشّمسُ) يدلّ هذا الظرف على ابتداء وقت صلاة الجمعة من وقت ابتداء ميل الشمس.

وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء الحنفية والمالكية والشافعية وهو المستحبّ عند الحنابلة مستدلّين لما ذهبوا إليه بحديث أنس وغيره، وهذا هو المعروف من فعل السّلف والخلف، قال النووي رحمه اللّه (ت676هـ)[1]: (قال الشافعي: صلّى النبيّ ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان والأئمة كلّ جمعة بعد الزّوال)[2].

القول الثاني: أوّل وقت الجمعة قبل الزّوال في السّاعة السادسة:

دلّ حديث سلمة بن الأكوع رضي الله عنه على أنّ أوّل وقت الجمعة يبدأ قبل الزّوال، ومحلّ الشاهد فيه: (ثمّ ننصرفُ، وليس للحيطان ظلٌّ نستظلُّ فيه).

وجه الدّلالة في هذا الحديث أنّ الانصراف من الجمعة كان عند استواء الشّمس، لأنّ قوله: (وليس للحيطان ظلّ نستظلّ بهـ) لا يصير هذا إلاّ عند الزّوال، فتصير الجمعة في ساعة قبل الزّوال.

وإلى هذا ذهب الخرقي (ت334هـ)[3] رحمه اللّه ومال إليه ابن قدامة رحمه الله من الحنابلة حيث قال: (ولنا على جواز ما في السّادسة السّنّة والإجماع...)[4]، ثمّ ذكر حديث سلمة رضي الله عنه وغيره[5]، ثمّ استدلّ للإجماع بحديث عبد الله بن سيدان[6] أنّه قال: (شهدتُ يوم الجمعة مع أبي بكر، وكانت صلاتُه وخطبته قبل نصف النّهار، ثمّ شهدتها مع عمر، وكانت صلاته وخطبته إلى أن أقول انتصف النّهارُ، ثمّ شهدتها مع

---

(1) هو يحي بن شرف بن مري بن حسن، النووي أبو زكريا، محي الدين، المتوفى سنة 676ه، من أهل نوى، من قرى حوران جنوبي دمشق، علامة في الفقه الشافعي والحديث واللّغة، من آثاره: (المجموع شرح المهذب) و(روضة الطالبين) و(المنهاج شرح صحيح مسلم من الحجاج)، ينظر ترجمته:طبقات الفقهاء: الشيرازي1/ 189، وطبقات الشافعية: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، 2/ 153.

(2) المجموع: النووي4/ 380

(3) هو عمر بن الحسين بن عبد الله، أبو القاسم، الخرقي، بغدادي، المتوفّى 334ه، نسبته إلى بيع الخرق، من كبار فقهاء الحنابلة، رحل عن بغداد لمّا ظهر بها سبّ الصحابة زمن بني بويه، ترك كتبه في بغداد، فاحترقت ولم تكن انتشرت، وبقي منها مختصره المشهور (مختصر الخرقي) الذي شرحه ابن قدامة في (المغني)، ينظر ترجمته: طبقات الفقهاء: الشيرازي 1/ 173، و طبقات الحنابلة: أبو الحسين محمد بن أبي يعلى ، تحقيق: محمد حامد الفقي، 2/ 75، دط، دت، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(4) المغني: ابن قدامة3/ 91

(5) منها ما رواه مسلم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنّه قال: (كان النبيّ ﷺ يصلّي الجمعة، ثمّ نذهب إلى جمالنا فنُريحها، حين تزول الشّمس)؛ ينظر: صحيح مسلم2/ 588.

(6) هو عبد الله بن سيدان المطرودي بكسر الميم وسكون الطاء من بني مطرود، فخذ من بني سُليم، له صحبة ونزل الربذة، ذكر ابن شاهين وابن سعد أنّه رأى النبيّ ﷺ، في حين عدّه ابن حبان في التابعين، ينظر ترجمته: الطبقات الكبرى: ابن سعد7/ 438. والإصابة: ابن حجر4/ 125.

عثمانَ، فكانت صلاتُه وخطبته إلى أن أقولَ زالَ النّهارُ، فما رأيتُ أحدا عاب ذلك، ولا أنكره)[1]، وهذا يدلّ على أنّ الصّحابة مجمعون على ذلك لعدم إنكار أحدهم ذلك، ويعضّد هذا الرأي الذي يفيد جواز تأخير صلاة الجمعة إلى ما قبل الغروب حديث الإبراد في قوله ﷺ: (أبردوا عن الصلاة فإن شدة الحر من فيح جهنم)[2] لأنّ وقت صلاة الجمعة واقعة موقع صلاة الظهر.

القول الثالث: أوّل وقت الجمعة حين موعد ابتداء صلاة العيد (وهو ارتفاع الشمس قدر رمح[3]).عن عبد الله بن عباس أنّ رسول الله ﷺ قال: (إنّ هذا يوم عيد، جعله الله للمسلمين، فمن جاء إلى الجمعة فليغتسل، وإن كان طيبٌ فليمسَّ منه، وعليكم بالسّواك)[4].

دلّ حديث ابن عباس ﷺ على أنّ يوم الجمعة هو يوم عيد، وينبني على هذا أن يكون موعد ابتداء صلاة الجمعة مثل موعد ابتداء صلاة العيد، وبهذا أخذ أكثر الحنابلة[5]، وروي ذلك عن أحمد رحمه الله، ورُوي عن ابن مسعود ومعاوية رضي اللّه عنهما[6] أنّهما صلّيا الجمعة ضُحًى، وقال ابن مسعود ﷺ: (خشيت عليكم الحرَّ)[7]. لكن قال ابن قدامة رحمه الله : (وأحاديثنا تدلّ على جواز فعلها قبل الزّوال، ولا تنافي بينهما (أي مع أحاديث ما بعد الزّوال)، وأمّا في أوّل النّهار فالصحيح أنّها لا تجوز، لما ذكره أكثر أهل العلم، ولأنّ التوقيت لا يثبت إلاّ بدليل من نصّ أو ما يقوم مقامه، وما ثبت عن النبيّ ﷺ ولا عن خلفائه أنّهم صلّوها في أوّل النّهار، ولأنّ مقتضى الدّليل كون وقتها وقت الظّهر، وإنّما جاز تقديمها عليه بما ذكرنا من الدّليل، وهو مختصّ بالساعة السادسة، فلم يجز تقديمها عليها)[8].

وقد أجاب الجمهور على من قال بابتداء وقت الجمعة قبل الزّوال بقولهم: إنّ حديث سلمة بن الأكوع ﷺ وغيره ممّا احتجّوا به كلّها محمولة على شدّة المبالغة في تعجيل صلاة الجمعة بعد الزّوال من غير

---

(1) سنن الدراقطني2/ 17

(2) صحيح مسلم 1/ 430

(3) و الرمح يساوي خمس درجات

(4) سنن ابن ماجة: محمد بن يزيد أبو عبد الله عبد الله القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، 1/ 349، دط، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(5) الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي2/ 1292

(6) هو معاوية بن صخر (أبي سفيان) بن حرب بن أميّة بن عبد شمس بن عبد مناف، القرشي الأموي، المتوفى سنة60ه، مؤسّس الدّولة الأموية في الشام، ولد بمكّة، وأسلم مع ابيه يوم فتحها، ولاّه عمر على الأردن و دمشق، وجمع له عثمان ولاية الدّيار الشامية كلّها، مات في دمشق، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع3/ 72، الإصابة: ابن حجر6/ 151

(7) فتح الباري: ابن حجر 5/ 450

(8) المغني: ابن قدامة3/ 94

إبراد ولا غيره، وهذا شأن المسلمين قاطبة وأنّهم لا يصلّونها إلاّ بعد الزّوال، هذا من حديث الجملة وأمّا من حيث التفصيل:

1- . قال الجمهور: ليس المراد في حديث سلمة ﷺ أنّ الحيطان ليس لها ظلّ يستظلّون به البتة، فإنّه لم ينف أصل الظل، وإنّما نفى كثيره الذي يستظلّ به، وهذا المعنى بينته الرواية الأخرى عن سلمة ﷺ: (كُنّا نُجمّعُ مع رسول الله إذا زالتِ الشّمس، ثمّ نرجعُ نتتبّعُ الفيءَ)[1]، فهذا الحديث فيه تصريح بوجود الفيء لكنّه قليل ومعلوم أنّ حيطانهم قصيرة وبلادهم متوسّطة من الشّمس، ولا يظهر هناك الفيء بحيث يستظلّ به إلاّ بعد الزّوال بزمن طويل[2].

وفضلا عن ذلك فإنّ خطبة سيّدنا محمّد ﷺ كانت قصيرة لا تتجاوز عشرة دقائق فلا يتبيّن امتداد ظلّ الشّمس، ولم يُنقل عن رسول اللّه ﷺ أنّه كان يطيل خطبة الجمعة.

2- وأمّا حديث عبد الله بن سيدان الذي احتجّ به ابن قدامة رحمه الله وغيره على إجماع الصّحابة على جوازها قبل الزّوال فضعيف. قال النووي: (وأمّا الأثر عن أبي بكر وعمر وعثمان فضعيف باتفاقهم، لإن ابن سيدان ضعيف عندهم، ولو صحّ لكان متأوّلا لمخالفة الأحاديث الصحيحة عن رسول اللّه ﷺ)[3]. وإذا ثبت ضعفه فلا تقوم به حجيّة الإجماع.

3- وأجابوا عن الاستدلال بحديث ابن عبّاس ﷺ؛ بأنّه لا يلزم من تسمية يوم الجمعة عيدا أن يشتمل على جميع أحكام العيد، بدليل أنّ يوم العيد يحرم صومه مطلقا سواء صام قبله أم بعده بخلاف يوم الجمعة باتفاقهم[4]، ومن جانب آخر إنّ صلاة العيد يمتدّ وقتُها من ارتفاع الشّمس إلى زوالها باتّفاق جمهور الفقهاء ومنهم الحنابلة فلا يصحّ هذا القياس.

4- وما رُوي عن ابن مسعود ومعاوية رضي الله عنهما أنّهم صلّوا الجمعة في وقت الضّحى فهو ما لم يثبت عنهم ذكر ذلك النووي رحمه الله[5].

والظاهر ما قاله الجمهور من أوّل وقت الجمعة يبدأ بعد الزّوال للأحاديث الصّحيحة ولأنّ من عادة الشّرع الحنيف أن يحدّد المواقيت بعلامة ظاهرة للعين لا يختلف فيها اثنان، فتحديد دخول السّاعة السّادسة ليس كتحديد الزّوال، فقد يختلف النّاس في الأوّل دون الثاني.

---

(1) صحيح مسلم2/ 589

(2) ينظر؛ المجموع: النووي4/ 380 وبداية المجتهد ونهاية المقتصد: ابن رشد1/ 114

(3) المجموع: النووي4/ 381

(4) فتح الباري: ابن حجر العسقلاني2/ 450

(5) المجموع: النووي4/ 379

وفي آخر هذه المسألة قال ابن قدامة رحمه الله وغيره: يُستحبّ إقامة الجمعة عقيب الزّوال ولا فرق في هذا بين شدّة الحرّ وغيره، فإنّ الجمعة يجتمع لها النّاس، فلو انتظروا الإبراد لشقّ عليهم، لحديث أنس وسلمة رضي الله عنهما السابقين[1].

وأمّا عن الآراء التي انفصلت خلافا بين أولئك الذين أوضحوا آخر وقت الجمعة فيمكن إجمالها فيما يأتي:

عن أنس بن مالك ﷺ أنّه قالﷺ: (إنّ النبيّ ﷺ كان يصلّي الجمعة حين تميلُ الشّمس)[2]، فقد دلّ هذا الحديث على أنّ صلاة الجمعة تبدأ بعد زوال الشّمس كما تقدّم سابقا ، وقد أشرنا سلفا أنّ الأمّة أجمعت على أنّ وقت الظهر يدخل بعد زوال الشّمس، ولمّا كانت صلاة الجمعة بديلا عن صلاة الظهر فقد دلّت مجموع هذه الأدلّة على أنّ وقت الظهر هو وقت الجمعة، وأنّ آخر وقت الظهر هو آخر وقت الجمعة[3]، وعلى هذا اتفق جمهور الفقهاء.

لكن نتيجة للاختلاف في آخر وقت الظهر[4] ترتّب عليه الاختلاف في آخر وقت الجمعة، وتمثّل هذا الاختلاف في نقطتين:

الأولى: اختلفوا في آخر وقت الظهر من حيث ظلّ الشيء مثله أو مثليه، وبالأوّل قال الجمهور، وبالثاني قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله، فما قيل في هذا الاختلاف في المبحث السابق يُقال في آخر وقت الجمعة.

الثانية: اختلف الجمهور مع المالكية في امتداد وقت الجمعة إلى غروب الشمس، وسبب هذا الاختلاف امتداد وقت الظهر إلى غروب الشّمس، وترتّب على هذا الاختلاف أنّ الجمهور (الحنفية والشافعية والحنابلة) قالوا: ينتهي وقت الجمعة بدخول وقت العصر[5].

وأمّا المالكية فقسّموا وقت الجمعة إلى وقتين:

الأوّل: مختار الجمعة؛ ويمتدّ من حين الزّوال إلى دخول وقت مختار العصر.

والثاني: ضروري الجمعة، ويمتدّ من وقت مختار العصر إلى غروب الشّمس[6].

---

(1) المغني: ابن قدامة1/ 7 والمجموع: النووي4/ 414

(2) صحيح البخاري1/ 307

(3) ويسمى عند المالكية الوقت المختار

(4) ينظر مظاهر الخلاف في آخر وقت الظهر الجزئية 2 من المبحث الأوّل من هذا الفصل

(5) ينظر تفصيل الخلاف في أوّل وقت صلاة الجمعة ومنتهاه؛ مواقيت العبادات الزمانية والمكانية (دراسة فقهية مقارنة) ص211-214، 219.

(6) ينظر تفصيل هذا الخلاف؛ الفقه الإسلامي وأدلّته: وهبة الزحيلي2/ 1292

المبحث الثالث

الأحكام الشرعية لنوافل الصّلاة

ارتبطت العبادات المفروضة بمتمّماتها من النوافل التي عادة ما تكمل نقصها وتجبر خللا فيها نظرا لتقصير المتعبّد بطاعته، فكان من ذلك التلازم أن نشأ قسمان من النوافل، منها الراتبة كما هي عليه الحال مع الصّلوات الخمس المفروضة والنوافل التطوّعية التي يأتي بها المرء بالاستزادة من الأجر والقربى من اللّه، ولا تختلف النّوافل عن العبادات المفروضة إلاّ في كونها ليست واجبة إلاّ ما تأكّد منها فعلا وأداء بمرجعية السنّة الشريفة، ففي الصّلاة مثلا يجبر نقصها رواتبها في الأوقات الاختيارية ويعوّضها النفل التطوّعي عند القضاء، أمّا الحجّ ففرض تجبره العمرة وكذلك صيام شهر رمضان، فهو واجب يتمّم نقصه أيّام ستة تعقبه من شهر شوال، فهذه النوافل على اختلافها لها الوصفُ نفسُه عند الفعل والأداء، وتختلف في الأجر والأحكام المترتّبة عنها، كما أنّ النّافلة تنضبط بالوقت والحكم ولا تنضبط بحدّ أدنى أو أعلى لمن أراد الاستزادة منها إلاّ في الرّواتب، وهذا ما جعل بعض النّوافل منصوصا عليها في القرآن لفضلها وعظيم أجرها لا سيما نافلة قيام اللّيل لأنها تحقّق للمتعبّد قدرا أكبر من الإخلاص، ولا ينوء بحمل أدائها إلاّ من فهم حقيقة التطوّع الذي ينافي الإلزام بوصفه جبرا تنحصر أفعاله في أداء الواجبات بعيدا عن الرّغبة في تجاوزها، ويفسّر هذا السّلوك في إدراك فقه العبادة على الوجهين ما ورد في السنّة أنّ رجلا (جاء إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس يسمع دوي صوته ولا يفقه ما يقول، حتى دنا فإذا هو يسأل عن الإسلام فقال رسول الله ﷺ: خمس صلوات في اليوم والليلة، فقال: هل علي غيرها؟، قال: لا إلا أن تطوع، قال رسول الله ﷺ: وصيام رمضان، قال: هل علي غيره؟، قال: لا إلا أن تطوع، قال: وذكر له رسول الله ﷺ الزكاة، قال: هل علي غيرها؟، قال: لا إلا أن تطوّع، قال: فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص، قال رسول الله ﷺ: أفلح إن صدق)[1].

وقد تأكّدت حقيقة النوافل من خلال تصنيفها إلى رغائب كرغيبة الفجر، وسنن مؤكّدة كصلاة الوتر، ورواتب التي تلازم الصّلوات الخمس وغيرها من النّوافل التطوّعية التي تفضل بعضها بعضا بالمكان والزّمان، شأنها شأن المفروضة، وأهمّ تلك النّوافل التطوّعية التي ورد الحض على أدائها في القرآن الكريم قيام اللّيل، حيث تضمّن الذكر الحكيم عديد الآيات التي تبيّن مشروعية هذه النافلة وفضلها وكذا طرائق أدائها ومثوبتها.

(1) صحيح البخاري 1/ 25

1- في مشروعية قيام الليل:

1-1 ما شرّع في حقّه ﷺ من قيام اللّيل:

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾[1].

دلّت أوّل آية في مشروعية قيام اللّيل على أنّ الشارع الحكيم أوجب هذه الفريضة في حقّ النبيّ ﷺ الذي ورد وصفه في نصّ الآية على أنهّ المزمّل، وهو اسم من أسمائه ﷺ[2] الذي يدلّ على أحد معنين كما أشارت إلى ذلك معاجم اللّغة:

زَمَّله في ثوبه أي لَفَّه؛ قال امرؤ القيس (من الطويل):

كأنّ ثبيراً في عرانينِ وَبْلِهِ   كبيرُ أُناسٍ في بجادٍ مزمّلِ[3]

زمل بمعنى أخفى؛ قال الشاعر (من البسيط):

يُزَمِّلون حَنينَ الضِّغْنِ بَيْنَهُم   والضِّغْنُ أسْودُ أو وَجْهه كَلَفُ[4]

فالوصف موافق للحدث الذي كان في زمن مبعثه ﷺ حينما رجع إلى خديجة رضي الله عنها يطلب الأمن والأمان بقوله: (زمّلوني زمّلوني...)[5]، لأنه ﷺ تحقّق له ذلك بأن لُفّ في ثوب أعاد إليه طمأنينة نفسه التي اجتاحتها قشعريرة لم تحتمل وقعها نفسُه[6]، وأمّا كونه مزمّلا وفق المعنى الثاني فلأنّه يتستّر بظلام اللّيل عند القيام للصّلاة ليلا، وهذا السُلوك مدعاة إلى الخشوع والابتعاد عن الرّياء، فالأمر

---

(1) المزمل 1-4

(2) وهذا أحد أسماء النبي ﷺ التي ناهزت المائة كما أشار إلى ذلك الفيروز آبادي، ينظر: بصائر ذوي التمييز: الفيروز آبادي6/ 11

(3) ديوان امرئ القيس ص26

(4) البيت بلا نسبة؛ ينظر: الأمالي في لغة العرب: أبو علي اسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، 3/ 225، دط، 1978، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ولسان العرب: ابن منظور6/ 405

(5) صحيح البخاري1/ 4

(6) وهناك رواية أخرى في سبب تزمّله حيث أخرج الهيثمي في مجمع الزوائد عن جابر قال: اجتمعت قريش في دار الندوة، فقالوا: سمّوا هذا الرجل أسماء تصدّون النّاس عنه، فقالوا: كاهن، قالوا: ليس بكاهن، قالوا: مجنون، قالوا: ليس بمجنون، قالوا: ساحر، قالوا: ليس بساحر، قالوا: يفرق بين المرء وحبيبه، فتفرق المشركون على ذلك، فتزمّل الرسول ﷺ في ثيابه، فأتاه جبريل، فقال: (يَا أَيُّهَا الْمُزَمِّلُ)؛ ينظر: مجمع الزوائد: الهيثمي2/ 156.

بالقيام ليلا يوافقُ المعنيين [1]، لاسيما الثاني إذا ما استثنينا الوصف في الأوّل، فقياس المعنى الدّلالي على المعنى اللّغوي يمكن أن يتطابقا بهذا الشّكل، إلاّ أنّ الفقهاء وجمهور المجتهدين اختلفوا في تحقيق مسألة التزمّل على وجهين في كون إحداهما على الحقيقة[2] كما أشرنا سابقا، أو أنّ الثانية منهما محمولة على المجاز[3] ومنفذهم إلى ذلك أنّ التزمّل في الآية مقصود به (يا من تزمّل بالنبوّة) أو (يا من تزمّل بالقرآن)، فيكون الخطاب على هذا النحو في رأي من رأى هذا الرأي (إنك زمّلت هذا الأمر فقم به)، واعترض ابن العربي على هذا المذهب بقوله: (فأمّا العدول عن الحقيقة إلى المجاز فلا يحتاج إليه، لا سيما وفيه خلاف الظاهر، وإذا تعارضت الحقيقة والظاهر لم يجز العدول عنه، وإنّما كان يستساغ هذا التأويل في الخطاب لو كانت الميم مفتوحة مشدّدة بصيغة المفعول الذي لم يسمّ فاعله، وأمّا وهو بلفظ الفاعل فهو باطل) [4].

وبعد توجيه الخطاب إليه ﷺ في مطلع هذه الآية ورد التّحديد بالمقادير الزمانية المتفاوتة والمتباينة في تبيان أوقات قيام اللّيل، وذلك بحصر نسبة القيام بين القليل والنّصف والزّياده، فهل ذكر هذه النسب الزمانية المتفاوتة يعني التدرّج في القيام، أم هو على سبيل الاختيار بالنّظر إلى القدرة والاستطاعة، فلو تمّ حصر نسبة القليل بالنّظر إلى ما أوردته المعاجم فهو لا يتجاوز ثلاثة معان هي:

قليل ضد الكثير ؛ قال لبيد (من المنسرح):

كُلُّ بني حُرَّةٍ مَصيرُهُمُ ... قُلٌّ وإنْ أكثَرَتْ مِنَ العَدَدِ[5]

القليل النزر اليسير؛ قال الشنفرى (من الطويل):

وَظَلْتُ بِفِتْيانٍ معي أتَّقِيهِمُ ... بِهِنَّ قليلاً سَاعَةً ثُمَّ خَيَّبُوا[6]

القليل البرهة؛ قال كعب بن زهير (من البسيط):

---

(1) ينظر معاني (زمل) في: العين:7/ 371، لسان العرب6/ 405

(2) وهذا رأي إبراهيم بن الأدهم وقتادة وكثير من المفسرين والفقهاء؛ ينظر: أحكام القرآن: ابن العربي4/ 323

(3) ممّن حمل التزمل على المجاز عكرمة؛ ينظر: المصدر نفسه3/ 224.

(4) المصدر السابق4/ 323

(5) ديوان لبيد ص160

(6) ديوان الشنفرى ص27

وَقَفْتُ فيهـا قليلاً رَيْثَ أسألُها   فانْهَلَّ دَمْعِي على الخَدَّيْنِ مُنْسَحِقَا[1]

فمجموع هذه المعاني[2] لا تكاد تحدّ حدّا فاصلا لمفهوم القليل عند نيّة الاستبانة من قيمته في عدد ما، فإذا كان اللّيل هو نصف اليوم تقاسما مع النّهار، فيمكن أن نتصوّر أنّ القليل دون نصفه، لكنّ هذا لا يمنع من أن يكون نصف السّاعة من عدد القليل في مقدار خمس ساعات ونصف قليلا كذلك، وهذا ما جعل ابن فارس يستنتج أنّ قليل الشيء لا يُحدّ، فلا وجود لدلالة قطعية حتّى وإن استنبط ذلك من نصّ، قال ابن فارس: (وأمّا القُلَّةُ التي جاءت في الحديث[3]، فيقولون: إنّ القُلّة ما أقلَّهُ الإنسانُ من جَرَّةٍ أو حبّ، وليس في ذلك عند أهل اللّغة حدٌّ محدود)[4].

فيكون الاستثناء في الخطاب على غير تحديد بُغية التيسير مبدئيا، فالقرآن الكريم في هذا الموضع (استثنى من اللّيل كلّه (قليلا)، وهذا استثناء على وجه كلام فيه، وهو إحالة التكليف على مجهول يُدرك علمُه بالاجتهاد، إذ لو قال: إلاّ ثلثه أو ربعه أو سدسه، لكان بيانا نصّا، فلمّا قال: (إلاّ قليلا)، وكان مجملا لا يُدرك إلاّ بالاجتهاد، دلّ ذلك على أنّ القياس أصل من أصول الشريعة وركن من أركان أدلّة التكليف)[5]. وبهذا يتمّ فتح باب الاجتهاد الذي حتما سيقود إلى اختلاف في تحديد نسبة القليل بين الفقهاء عند قراءتهم (قم اللّيل إلاّ قليلا)، فالخطاب مواز تماما في نسبة القلّة لخطاب النابغة الشيباني حينما قال (من البسيط) :

ناموا قليلاً غِشاشاً ثم أفْزَعَهُم   وَرْدٌ يَسوقُ تَوالي الليلِ مُقْتَبِلِ[6]

فما مقدار نوم هؤلاء الذين أفزعهم طارق اللّيل حيث هبّوا سراعا، كالذي يهبّ من نومه يريد أن يفارقه على مضض طلبا لمرضات ربّه حينما يقوم بين يديه لأداء نافلة قيام اللّيل، فإذا ما تجاوزنا لفظة

---

(1) ديوان كعب بن زهير ص172

(2) ينظر مجموع هذه المعاني؛ العين: الخليل بن أحمد5/ 25 و المقاييس: ابن فارس5/ 3

(3) المقصود بالحديث في قول ابن فارس هو قوله ﷺ: إذا كان الماء قدر القلتين لم يحمل الخبث، ينظر: مسند الإمام أحمد2/ 12

(4) المقاييس: ابن فارس5/ 3.

(5) ينظر؛ أحكام القرآن: ابن العربي4/ 326

(6) ديوان النابغة الشيباني ص137

(القليل) أتت بعدها ترتيبا لفظة (النّصف)، ونصف اللّيل يتغيّر بتغيّر عدد ساعات اليوم من فصل إلى آخر، وهو ما يتوازى مع المعاني اللّغوية للفظ (النّصف) الذي استعملته العرب لإحدى معان هي:

النِّصْفُ أحَدُ جُزْأي الكَمال؛ قال الأخطل (من الطويل):

ونحــنُ قــسَمْنا الأرْضَ نــصْفين: نــصْفُها لَنــا، ونُرامــي أنْ تكــونَ لَنــا مَعــا[1]

نصف الشيء شطره وأحد شقيه؛ قال الطرماح (من الخفيف):

طَــالِعٌ نِــصْفُهُ، ونِــصْفٌ يُوارِيـــــــهِ حَفِــيرٌ، يَحُفُّــهُ سَــنَدُهْ[2]

فورود المعاني اللّغوية[3] على هذا النحو تفضي حتما إلى أنّ دلالة السّياق في الآية هو ما يُفهم من ظاهره، لأنّ النّصف هو قسمة اللّيل شطرين متساويين، وهذا ما لم يُشر إليه علماء الأصول حينما تعرّضوا لدلالة لفظ (النّصف) في الآية؛ حيث رأووا: (أنّ قوله (نصفه) دليل على استثناء الأكثر من الجملة، وإنّما يفيد استثناء شيء فبقي مثله، والمطلوب استثناءُ شيء من الجملة فبقي أقلّ منها تحت اللّفظ المتناول للجميع، وهذا مبنيّ على أصل، وهو أنّ قوله: (نصفه) بدل من قوله (اللّيل)، كأنّ تقدير الكلام قم نصف اللّيل، أو انقص منه أو زد عليه يسيرا، ويعضّده حديث ابن عبّاس في الصحيح: بتُّ عند خالتي ميمونة[4] حتّى إذا انتصف اللّيل أو قبله بقليل أو بعده بقليل، استيقظ رسولُ اللّه ﷺ، فقام إلى شنّ معلّق، فتوضأ وضوءا خفيفا[5]، وإن كان قوله: (نصفه) بدلا من قوله: (قليلا) كان تقدير الكلام: قم اللّيل إلاّ نصفه، أو أقلّ من نصفه أو أكثر من نصفه، ويكون أيضا استثناء الأكثر من متناول الجملة، وإذا احتمل الوجهين سقط الاحتجاج به، لا سيما والأوّل أظهر)[6].

---

(1) ديوان الأخطل ص356

(2) ديوان الطرمّاح بن حكيم ص138

(3) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ العين: الخليل بن أحمد7/ 132 والمقاييس: ابن فارس5/ 431.

(4) هي برّة بنت الحارث الهلالية، أمّ المؤمنين، كان اسمها أوّلا برّة فغيّره النبيّ ﷺ لمّا تزوّجها؛ ينظر ترجمتها: الإصابة: ابن حجر7/ 533، وسير أعلام النبلاء: الذهبي2/ 243.

(5) صحيح البخاري1/ 64

(6) أحكام ابن العربي4/ 327

فإذا تمّت مقاربة النّصف بهذا المفهوم يكون قيام اللّيل منحصرا في الجزء المتيسّر لـذلك، و الـدّليل قوله تعالى: ﴿أَوِ انقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا﴾، ألا يحيل هذا الخطاب في ظاهره بالعودة إلى نسبة القليل الأولى؟ وهذا ما يعضّد قول الأصوليين للنّصف كما تمّت الإشارة إلى ذلك آنفا، لأنّ (النقص) في كلام العرب له معنى يوافق ذلك، حيث ورد في المعاجم العربية ما يأتي:

الـنقص خـلاف الزّيـادة؛ قـال تعـالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾[1]. ومنه قول عمر بن أبي ربيعة (من الطويل):

إذا زَادَ طـولُ العَهْـدِ والبُعْـدُ يَـنْقُصُ ... يَـزِدْنَ بِنَـا قُرْبـاً فَيَـزْدادُ شَـوْقُنَا[2]

النَّقْصُ الخُسْرانُ في الحَظِّ؛ قال طرفة بن العبد (من المتقارب):

وذو الحـقِّ لا تَنْـتَقِصْ حَقَّـهُ، ... فـإنَّ القَطِيعَـةَ في نَقْـصِهِ[3]

النقص قَدْرَ الشيءِ الذاهب من المنقوص، قال عمر بن أبي ربيعة (من المنسرح):

مـا زَالَ طَـرْفِي يَحـارُ إذْ نَظَـرَتْ ... حَتَّـى رأيـتُ النُّقْـصانَ في بَـصري[4]

فالملاحظ أنّ ما ينطبق على نصّ الآية من المعاني الثلاثة[5] هو المعنى الأخير الذي بمساوقته يكـون الأخذ من النّصف يساوي نسبة القليل على ما أشار إليه الأصوليون في فهمهم لدلالـة (النّـصف) في الآيـة، فمحور الحدّ هو النّصف حتما إذ من خلاله يتمّ النقصان أو الزّيادة، إذ لا يُعقل تجاوزه وهو المتـضمّن لكـلّ هذه القيم، فحتّى الزّيادة تكون انطلاقا من القليل الذي اجتزء منه بعد نقصانه، وسيعـضّد هـذا مـا جـاء في كلام العرب الذي انحصر فيه لفظ (الزّيادة) في معان ثلاثة هي:

---

(1) فاطر 11
(2) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص218
(3) ديوان طرفة بن العبد ص64
(4) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص168
(5) ينظر تفصيل هذه الآية؛ العين:5/ 65 والمقاييس: ابن فارس5/ 470.

الزيادة خلاف النقصان؛ قال الراعي (من البسيط) :

يَـا أَهْـلِ مَـا بَـالُ هـذا اللَّيْـلِ فِي صَـفَرِ   يَـزْدادُ طُـولاً وَمَـا يَـزْدادُ مِـنْ قِـصَرِ[1]

زاد نما وزكا؛ قال أمية بن أبي الصلت (من البسيط) :

فقـــد يزيـــد الـــسؤال المـــرءَ تجربـــة   ويـــستريح إلى الأخبـــار مـــن بـــسلْ[2]

زاد أضاف؛ قال مجنون ليلى (من الطويل):

وإن ســـألوا إحـــدى يـــديَّ فاعطيـــا   يمـــيني وإن زادوا فزيـــدوا شماليـــا[3]

فلو تمّ الأخذ بالمعنى الثالث من مجموع هذه المعاني[4] لكانت الإضافة وجها سائغا يتمّم النقصان تدريجيا حتّى يصير دون النّصف بقليل، وستّضح قيم أخرى في الآية الموالية لتكون دالّة على مقادير زمانيّة محدّدة نسبيا.

2-1 ما شرّع في حقّ أمّته ﷺ من قيام اللّيل:

-قال تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيْلِ وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَ ﴾[5]: ما تغيّر في هذه الآية هو من توجّه إليه الخطاب؛ حيث لم يخصّ به النبيّ ﷺ فحسب، بل جماعة المؤمنين الذين لهم صفة قابلية التقرّب إلى اللّه من خلال نافلة القيام، وليست خصوصية الطائفة تكمن فيمن كان مع النبيّ ﷺ وحضر معه عند أداء هذه النافلة، بل إنّ الخطاب يعمّ جميع المكلّفين على جهة التّرغيب في أداء النّافلة، فميزة هذه الآية أنّها حافظت على قرينة زمانية على أساسها كان الفصل في النّص السّابق، وهذه القرينة المركزية هي لفظ النّصف، حيث تكرّر في سياق هذه الآية واقترن مداه المحدّد لأوقات الأداء بلفظتي (أدنى) و(ثلث)، فإذا كان

---

(1) ديوان الرّاعي ص134

(2) ديوان أمية بن أبي الصّلت ص59

(3) ديوان مجنون ص202

(4) ينظر مجموع معاني لفظ (الزيادة)؛ العين: الخليل بن أحمد7/ 377 واللّسان: ابن منظور2/ 592.

(5) المزمل20

لفظ (أدنى) مستبعضا من (الثلث) فعلى أيّ أساس يكون مقداره الذي إن لم تحدّده المعاني اللّغوية فهناك الإشارة إلى قيمته الزمانية، فيما أورده الفقهاء من نصوص أرادوا أن يستدلّوا بها على الحدّ الموجب، أو بالأحرى المقرّب لهذه المقدار الزمانيّ. فلفظ (أدنى) في المعاجم اللّغوية توزّع على خمسة معان هي:

دنا قرب؛ قال الفرزدق (من الطويل) :

بَنُو العَمّ أدنى النّاسِ مِنّا قَرَابَةً، وَأعظَمُ حَيٍّ في بَنِي مالِكٍ رِفْدَا[1]

دنا ضاق؛ يقال: أدنى إذا عاش عيشا ضيّقا بعد سعةٍ.

دنى الشيء سفل وخسّ؛ قال تعالى: ﴿قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾[2]

دنى خفض وغاص؛ ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾[3]

دنا قلّ؛ قال ذو الرمة (من الطويل):

تَبَاعَدْتَ مِنّي أنْ رأيتَ حَمُولَتِي تَدانَتْ، وأنْ أحْنَى عليكَ قَطِيعُ[4]

فأي اعتبار دلالي يمكن الاحتكام إليه عند إدراج أي معنى من هذه المعاني[5] ليكتسب دلالته داخل سياق الآية، لكي يتمكّن من منح نطاق زمانيّ محدّد، ووقت له خاصية الفصل بين الأدنى والقليل مثلا، أم هما متقاربان في الدّلالة إلى حدّ التطابق؟ حيث استبدل لفظ (قليل) المذكور في الآية السابقة بلفظ (أدنى) هذا إذا ما أُريد فهم الجزء المستلّ من الثلث، أمّا المعنى الرّاجح من هذه المعاني اللّغوية من لفظ (أدنى) فهو القُرب، أي أن يكون أداء النّافلة قريبا من ثلث اللّيل، والملاحظ في الآية أنّ لفظ (ثلث) قد تكرّر بالتثنية أوّلا ثمّ بالإفراد ثانيا، فعندها لا يكون إلاّ تدرّجا في أحوال القيام باختلاف مقدار الأوقات، فالثلث في اللّغة مأخوذ من الثلاثة إذا قسم الشيء إلى هذا العدد[6]؛ قال جرير (من البسيط):

---

(1) ديوان الفرزدق ص130

(2) البقرة61

(3) الروم2-3

(4) ديوان ذي الرّمة ص1084

(5) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ اللّسان: ابن منظور8/ 259

(6) ينظر؛ أساس البلاغة: الزمخشري1/ 112

صَـــارَتْ حَنيفَـــةُ أثلاثـــاً: فَثُلْـــثُهُمُ   مِـــنَ العَبيـــدِ، وَثُلْـــثٌ مِـــنْ مَوَالِيهَـــا
قَـــد زَوّجُـــوهُمْ فَهُـــمْ فـــيهِم، وَناسِـــبُه   إلى حَنيفَـــةَ يَـــدْعُو ثُلْـــثُ بَاقِيهَـــا[1]

تعدّدت أوجه القراءة لهذه الآية لوجود لفظ مثنى تارة ومفرد تارة أخرى، حيث قرأ الجمهور (ثُلُثي) بضمّ اللاّم على الأصل[2]. وقرأ غيرهم بسكون اللاّم[3] على التخفيف لأنّه عرض له بعض الثقل بسبب التثنية، وقرأ بعضهم: (ونصفِهِ وَثُلُثِه)[4] بخفضهما عطفا على (ثلثي اللّيل)، أي أدنى من نصفه وأدنى من ثلثه. وهناك قراءة أخرى بنصب (ونصْفَه وَثُلُثَه) على أنّهما منصوبان على المفعول[5] لـ (تقومُ) أي تقوم ثلثي اللّيل وتقوم نصف اللّيل، وتقوم ثلث اللّيل، بحيث لا ينقص عن النّصف وعن الثلث. وهذه أحوال مختلفة في قيام النبي ﷺ باللّيل تابعة لاختلاف أحوال اللّيالي والأيام في طول بعضها وقصر بعضها الآخر، وكلّها داخلة تحت التخيير الذي خيّره الله في قوله: (قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا) إلى قوله: (أَوْ زِدْ عَلَيْهِ)، وبه تظهر مناسبة تعقيب هذه الجملة بالجملة المعترضة، وهي جملة: (وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ) أي قد علمها الله كلّها وأنبأه بها. فلا يختلف المقصود باختلاف القراءات)[6].

2- فضيلة قيام الليل:

2-1 ما تعيّن فيه الترغيب بقيام اللّيل:

إذا كانت الآيتان السّابقتان قد بيّنتا مشروعية هذه الفضيلة التي عُدّت من أوجب النّوافل أداء على جهة الاستحقاق لمن أراد التقرّب من الله، ففي غيرهما من الآيات التي تضمّنت ذكر قيام اللّيل على أنّه فضيلة، تحدّد من خلالها الترغيب في أدائها على أنّها نافلة فضّلت عمّا سواها، نظرا لوقتها المخصوص الذي

---

(1) ديوان جرير ص497

(2) وهي رواية ابن ذكوان عن ابن عامر؛ ينظر: معجم القراءات: عبد اللطيف الخطيب 1/ 105

(3) ممن قرأ بهذا الوجه الحسن وشيبة وأبو حيوة وابن السميفع وابن مجاهد عن قنبل والحلواني عن هشام بن عمار عن ابن عامر ونافع؛ ينظر: المرجع نفسه 1/ 105

(4) ممّن قرأ بهذا الوجه نافع وأبو عمرو وابن عامر وأبو جعفر والحسن ويعقوب وشيبة واليزيدي وهو اختيار أبي عبيد وأبي حاتم، ينظر:المرجع نفسه 1/ 105

(5) ممّن قرأ بهذا الوجه ابن كثير وعاصم وحمزة والكسائي وابن محيصن والضرير عن روح وغيره عن يعقوب وزيد بن علي وخلف والأعمش؛ معجم القراءات؛ ينظر: المرجع نفسه 1/ 105

(6) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور29/ 262

يوفّر للقائم ميزة التفرّد والانفراد، فتحصل بذلك الغاية، لأنّ وقت اللّيل مظنّة طلب الرّاحة في العادة؛ قال تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةٗ لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ﴾[1].

ما بيّنته هذه الآية هو أنّ الأمر بالتهجّد قصد أداء نافلة قيام اللّيل مآله في النّهاية المقام المحمود الذي يفضُل غيرُه مكانة تعظيما وتشريفا، فلئن كان الأمر بالتهجّد خاصّا بالنبي ﷺ في هذه الآية، فهو لغيره رغيبة على جهة التأسّي، والتهجّد من الأضداد في اللّغة العربية يشير تارة إلى القيام والسّهر وتارة إلى الاضطجاع والنّوم[2]، وحينما يندرج اللّفظ ضمن دائرة الأضداد في إحالته على معنيين تكثُر معانيه الفرعية الأخرى، كما هي الحال مع لفظ (التهجّد) الذي وردت له المعاني الآتية في معاجم العرب:

الهجود الركود في المكان؛ قال طرفة بن العبد (من الطويل):

وبَرْكٍ هُجُودٍ قد أثارَتْ مَخافَتي بَوادِيَها، أمْشي بعَضْبٍ مُجَرَّدِ[3]

هجد نام ليلا؛ قال عمر بن أبي ربيعة (من الطويل):

ألمَّ بِبَطْحاءِ الكَدِيدِ وَصُحْبَتِي هُجُودٌ فَزَادَ القَلْبَ حُزْناً وَشَوْقَا[4]

كأنه قال نوّمْنا فإنَّ السُّرَى طالَ حتى غَلَبنا النومُ.

هجد سهر؛ قال قيس بن الخطيم (من الطويل) :

ألمَّ خَيَالٌ مِنْ أُمَيْمَةَ مَوْهِناً فَلَمْ اغْتَمِضْ لَيلَ التَّمامِ تهجّدا[5]

هجد قام بليل؛ قال الحطيئة (من الطويل):

فَحَيَّاكِ وُدٌّ ما هداكِ لِفِتْيَةٍ وخُوصٍ بأعلى ذِي طُوالةَ هُجَّدِ[6]

أهْجَدَ البعيرُ القَى جِرانَهُ بالأرض.

---

(1) الإسراء79

(2) الأضداد: ابن الأنباري ص50

(3) ديوان طرفة بن العبد ص19

(4) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص263

(5) ديوان قيس بن الخطيم ص219

(6) ديوان الحطيئة ص47

ميزة هذه المعاني اللّغوية[1] أنّها تمتُّ بصلة بدلالة اللّفظ داخل الآية ولو بوجه، بما في ذلك المعنى الأخير، فالمتهجّد يُلقي عن نفسه خمولَ النّوم ويتخلّى عمّا تدثّر به ليهُبّ مسرعا للقيام متخلّصا بذلك من مثبّطات النّفس التي تقيّد حركة نيّته عند الإرادة، و هناك من يرى بأنّ التهجّد أخصّ من الصّلاة باللّيل. فلا يُقال لكلّ من صلّى باللّيل متهجّد، وإنّما يُقال لمن نام ثمّ قام فصلّى ثمّ رقد فقام فصلّى، وحينئذ فلا يكون إطلاق المتهجّد على المصلّي على هذا النحو مجازيّا، لأنّ الهاجد هو النائم والمتهجّد طالب النّوم، لأنّه كلّما صلّى كان طالبا للنوم بعد الصّلاة، فيكون التهجّد في هذا المعنى حقيقيا[2]، أمّا عن قرينة الارتباط التي تفصل معنيي الأضداد عن بعضهما هو لفظ (النّفل)، الذي أبان عن ترجيح معنى القيام دون المعنى الآخر، و(النّفل) في اللّغة حمّال عدّة أوجه في معانيه أشهرها:

النّفل العطاء؛ قال جرير (من البسيط) :

مَـنْ يُعْطِهِ الله منكُمْ يُعْطَ نافلةً، ... وَيُحْرَمِ اليَوْمَ منكُمْ فهوَ مَحرُومُ[3]

النّافلة عَطِيَّة الطَّوْعِ من حيثُ لا تَجِب؛ قال كثير عزّة (من الكامل):

إذْ لا تُكَلِّمُنَا وَكَانَ كَلامُها ... نَفْلاً نُؤمِّلُهُ مِنَ الأنفالِ[4]

النّفل الغنم والجمع أنفال، وذلك أن الإمام ينفّل المحاربين؛ أي يُعطِيهم ما غَنِموه؛ قال جرير (من البسيط):

إنّا أتَيْناكَ نَرْجُو منكَ نافِلَةً، ... مِن رَمْلِ يَبرِينَ إنّ الخَيرَ مَطلوبُ[5]

تمّ إدراج هذه المعاني[6] للفظ (النّفل) على جهة تحديد قيمة الثّواب الذي يُحصّله المتهجّد بدرجات الإخلاص، فإمّا أن يكون عطيّة على سبيل التفضّل أو غنما على جهة الظفر بأسمى ما يرجوه المتعبّد، وقد بيّن ذلك قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾، وقد اختلف أهل اللّغة في توجيه معنى

---

(1) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ اللّسان: ابن منظور2/ 809

(2) ينسب هذا الرأى للحجاج ابن المازني؛ ينظر: تفسير آيات الأحكام: السايس3/ 66

(3) ديوان جرير ص430

(4) ديوان كثيّر عزّة ص158

(5) ديوان جرير ص33

(6) ينظر تفصيل هذه المعاني: المقاييس: ابن فارس5/ 455

النّفل إذا ما أريد به الغُنم؛حيث قالوا: (النفل هو الغنيمة بعينها، لكن اختلفت العبارة عنه لاختلاف الاعتبار، فإنّه إذا اعتبر بكونه مظفورا به يقال له: غنيمة، وإذا اعتبر بكونه منحة من اللّه ابتداء من غير وجوب يقال له: نفل. منهم من فرّق بينهما من حيث العموم والخصوص فقال:

الغنيمة ما حصل مستغنما بتعب كان أو غير تعب، وباستحقاق كان أو غير استحقاق، وقبل الظفر كان أو بعده. والنفل ما يحصل للانسان قبل القسمة من جملة الغنيمة، وقيل هو ما يحصل للمسلمين بغير قتال وهو الفيء. وقيل هو ما يفضل من المتاع ونحوه بعد ما تقسم الغنائم. وعلى ذلك حمل قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ﴾، وأصل ذلك من النّفل أي الزّيادة على الواجب. ويقال له: النّافلة. قال: ﴿ وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ ﴾، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَٰلِحِينَ ﴾[1] وهو ولد الولد)[2].

وقد اختلف الفقهاء والمفسّرون في معنى النّفل إذا ما أريد منه الزّيادة جريا على ما ذكرناه آنفا عند أهل اللّغة حينما اختلفوا في توجيه معنى الغنم، واختلاف العلماء في معنى النّفل إذا ما أريد منه الزّيادة تماشيا مع معنى التهجّد وكونه زيادة خاصّة بالنبيّ ﷺ، لأنّ صلاة اللّيل ما تزال نافلة لكلّ من صلّى بليل، فذهب ابن جرير الطبري في جماعة من السّلف إلى أنّ معنى زيادتها له خاصّة؛أنّها فريضة عليه زيدت على المكتوبات الخمس بالنّسبة له خاصّة. وذهب جماعة إلى أنّ معنى كونها نافلة له أنّ النّوافل إنّما يحتاج إليها لتكون كفّارة لذنوب من يفعلها، والنبيّ ﷺ قد غفر له ما تقدّم من ذنبه فهي زائدة له؛ لأن غيره نافلته تكفر ذنبه، وأمّا نافلة النبيّ ﷺ فلا تلاقي ما تكفّره، فمن هذا كانت زائدة[3]، ولم يرتض هذا القول ابن جرير الطبري وقال: (زلت سورة النّصر قبل قبض الرّسول ﷺ وفيها أمره بالاستغفار لذنبه)[4]: ﴿وَٱسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًۢا﴾[5]، وقد رُوي عنه ﷺ أنّه كان يزيد في الاستغفار في اليوم على مائة مرّة[6]وكلّما اشتدّ قرب العبد من ربّه كلّما زاد خوفه منه، وإن كان السيّد قد أمنه، وذلك مقام يعرفه أهلُه[7].

---

(1) الأنبياء 72

(2) المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفاني766

(3) وينسب هذا الرأي إلى مجاهد وآخرين.

(4) جامع البيان عن تأويل القرآن: ابن جرير الطبري15/ 165

(5) النصر3

(6) صحيح مسلم2/ 27

(7) تفسير آيات الأحكام: السايس3/ 66-67

2- ما دلّ فيه اللّفظ على عزيمة القيام:

ما دلّت عليه آيات هذا المبحث جميعها هو الإفضاء إلى الإشارة التشريعية في حكم القيام نفسه، ثمّ الترغيب في أداء هذه النّافلة على جهة التفضيل والتفاضل بحسب درجات التعبّد ضمن دائرة النّوافل، إذ لم يتضمّن الذكر الحكيم آيات أكثر حثّا وترغيبا في فضل تأدية النّوافل كما هي عليه الحال مع نافلة قيام اللّيل، وممّا يدلّ على ذلك صراحة إدراج نصوص تشرحُ الهيئة والفضل، وتقرّب صورة المتعبّد حينما يعزم على الفعل، وذلك في نحو قوله تعالى: ﴿ تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[1].

إنّ المفارقة أن يُخالف المرء فطرته التي جُبل عليها، إذ لا يمكن أن يهجُر فراشه إلاّ لضرورة من جنس الفطرة التي عليها غرائز نفسه، أمّا أنّه يجافي المضجع كمثل المُمقت له، لوجود ما يقُضّ عليه مضجعه الذي ارتضاه مكان أمان وراحة لنفسه، فالوصف في هذه الآية يكاد أن يصوّر طلاق البينونة بين شيئين متلازمين بالفطرة لا يفرّقهما إلا نظيرهما في الحاجة، لأنّ ما دلّت عليه معاني التجافي في اللّغة يكاد أن لا يبتعد عن هذه الدّلالة السّياقية مطلقا، حيث ورد في المعاجم اللّغوية ما يلي:

جفا الشيء لم يلزم مكانه؛ قال كثير عزّة (من الوافر):

لَقَدْ مُنِعَ الرُّقَادُ فبِتُّ لَيْلي ... تُجافِيني الهُمُومُ عَنِ الوِسادِ[2]

تجافَى عن الشيء نَبَا عنه ولم يطمئنّ عليه؛ قال أبو طالب (من الطويل):

فبِتُّ يُجافِيني تهلُّلُ دَمعِهِ ... وعَبرتُه عن مَضجعي ووِسادِ[3]

تجافى بعُد؛ الخنساء (من الخفيف):

أيّها المَوْتُ لو تجافيتَ عن صَخْرٍ ... لألفَيْتَهُ نَقِيًّا عَفِيفَا[4]

---

[1] السجدة16

[2] ديوان كثير عزّة ص89

[3] ديوان أبي طالب ص40

[4] ديوان الخنساء ص99

أفادت هذه المعاني الثلاثة[1] معنى القلى عن مضض مستوجب لفراق الشيء ولو بعد حين، فالتزيّل والتنآني ميزتان يُحدّدان الوصف المُجرّد لمن أراد أن يعتزل مضجعه نيّة في القيام وعزيمة في الأداء، وقد اتّضح ذلك من خلال لفظ (المضجع) الذي عادة ما يتلبّس بمعنى الملازمة، وله معان إضافية أخرى أهمّها:

أصل الاضطجاع لُصوقٍ بالأرض على جنْب واستلقاء؛ قال الفرزدق (من الكامل):

دَخَلُوا قُبُورَهُمُ إذا اضْطَجَعوا فِيهَا، بِأوْعِيَةٍ لَهُمْ صُفْرِ[2]

ضجع نام؛ قال امرؤ القيس (من الطويل):

أيَقْتُلُني وَالمَشْرَفيُّ مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةٌ زُرْقٌ كأنْيابِ أغْوَال[3]

أضجعت الشي أخفضته.

المضاجع متكؤ النوم والرقاد من فراش وغيره؛ قال مجنون ليلى (من الطويل):

فيا ليْتَ شِعْري هل أبيتَنَّ ليلة بحيثُ اطمأنّتْ بالحبيب المضاجعُ[4]

وجه الانفصال بين لفظي (التجافي) و(المضجع) هو أنّ معاني الأوّل تنافي في مستويات الفعل معاني الثاني[5]؛ حيث ينبو بك الأوّل ويحتضنك الثاني، وفي هذا الموقف مجاهدة تكشف عن رغبة جامحة لا يتأتّى للمرء تحصيلها إلاّ إذا ارتفعت به مقامات التزكية النفسية إلى ما فوق مطامح غرائز نفسه وشهواتها، والدّليل على تمام الصّورة التي يكشفها لفظ (التجافي) المفارق دلاليا للفظ (المضجع)، هو أنّ هذه الصّورة لا تكتمل إلاّ إذا أضفنا إليها ما بعدها من ملامح وصفية دالّة على المقاربة التي تُحدّد بدقّة هويّة المتجافي الذي يدعو ربّه خوفا وطمعا، ويسعى في إنفاق ماله ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وبؤرة الخلاف في هذا الموضع من

---

(1) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ العين: الخليل بن أحمد 6/ 188و لسان العرب: ابن منظور 8/ 138.

(2) ديوان الفرزدق ص261

(3) ديوان امرئ القيس ص139

(4) ديوان مجنون ليلى ص122

(5) ينظر تفصيل هذه المعاني مقاييس اللّغة: ابن فارس3/ 390 ولسان العرب: ابن منظور 5 / 201

آيات الأحكام هو لأجل ماذا تكون الجافاة للمضجع الأداء نافلة الصّلاة نفسها أم للذّكر؟ وكلاهما غير مستبعد رغم عدم وجود قرينة تدلّ على أنّهما مخصوصان بالمعنى، إلاّ أنّ أحدهما عامّ والآخر خاصّ. فإنّ كان المقصود بالمعنى تخصيص الصّلاة نفسها دون الذّكر، فأي صلاة هي؟ وللفقهاء في ذلك أربعة أقوال هي:

الأوّل: أنّها النّفل بين المغرب والعشاء[1].

الثاني: أنّها العتمة[2].

الثالث: أنّها صلاة العتمة والصبح في جماعة[3].

الرّابع: أنّه قيام اللّيل[4].

(1) الذين تبنّوا هذا الرأي قتادة

(2) ممّن قال بهذا الرأي أنس وعطاء

(3) أمّا من قال بهذا الرأي أبو الدرداء

(4) من أصحاب هذا الرأي مجاهد والأوزاعي ومالك.

المبحث الرابع

الصلوات الخاصّة

انتظمت مباحث هذا الفصل بحسب علاقة كلّ قاعدة شرعية بما يوافقها ومعانيها اللّغوية، وكان النّصيب الأوفر لتلك التي أحالت في دلالتها داخل السّياق على ما يشير إلى البعد الزّماني لمختلف أوقاته المتنوّعة بفتراتها المتقاربة تارة نظرا لحدّها المعيّن، والمتباعدة تارة أخرى لعدم وجود مقيّد يبيّن مقدار الوقت ومداه الزمني من حيث بدايته ونهايته، وكان الوقت مرتبطا بالصّلوات المفروضة وأقلّ منها رواتبها، واتّسعت الدائرة لتكون أكبر مع الرغائب والنّوافل التي تؤدّى اجتهادا في القربى من اللّه كنافلة القيام، وهذه الأبعاد الزّمانية المسايرة لمختلف الصّلوات المذكورة في القرآن الكريم أحاطت بكلّ وقت في اليوم كلّه نهاره وليله، بما في ذلك المفروض والمستحبّ بأنواعه، إلاّ أنّ ذلك لم يمنع من وجود صلوات أخرى تؤدّى بحسب وقائعها وظروفها ودواعيها؛ حيث لا يحدّها يوم بعينه ولا شهر بعينه، فهي متى دعا داع من وجوبها كان لزاما على المكلّف تأديتها.

فالعلاقة بين الصّلوات التي تمّت الإشارة إليها آنفا وما سيتمّ ذكره والإشاره إليه في هذا المبحث، أنّ مجمل ما شرّع من أحكام تعني الصّلوات المفروضة كان بالنّص كتابا وسنّه على جهة اللّزوم، لأنّها من الفروض العينية التي لا تسقط عن مكلّف إلاّ لضرورة بيّنها الشرع وقضاؤها أولى من تركها، أمّا الصّلوات الخاصّة فقد اكتسبت خصوصيتها المقاربة لحقلها الدّلالي في التّصنيق من حيث كونها تنتمي إلى فروض الكفاية التي يتحقّق فيها الأداء لوجود جماعة من المكلّفين تحلّ محلّ غيرها من المسلمين ممّن لم يشهدوا أداءها، فيكون الموجود عوضا عن المعدوم دون أثر سلبيّ على من لا يحضر، وهذه الصّلوات الخاصّة: صلاة الجنازة وصلاة الخوف وصلاة القصر، وإنّما شابهت هذه الأخيرة ما سبقها لكونها ماثلت صلاة الخوف في معظم الأحكام، وليست خصوصيتها في كونها من فروض الكفاية، فهي رخصة تقابل العزيمة في نيّة الأداء إذا ما تعذّر على المكلّف أداء الفرض بجميع متطلّباته الشرعية نظرا لعائق ما، وقد تناسبت صلاة السّفر مع هذه الميزة؛ لأنّها صلاة مفروضة تؤدّى وفق أحكام خاصّة ومثلها صلاة الخوف، فهي تكون في سفر حال الإقبال على فريضة الجهاد، فجمعت أحكام السّفر بذلك بين صلاتين، صلاة القصر وصلاة والخوف، وكلّ واحدة منهما لها من الدّواعي ما يفردها عن غيرها.

1- صلاة الجنازة:

لم تأت الإشارة إلى صلاة الجنازة إلاّ تضمينا وإيماء في القرآن بذكر بعض لوازمها على جهة المشروعية دون محدّدات الوجوب، وهذا ما يتبيّن من خلال قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَٰسِقُونَ ﴾[1]: يخاطب اللّه رسوله محمّد ﷺ بهذا النهي، فيقول له: ولا تُصلّ على أحد من المنافقين لحقته الوفاة، وقوله: ﴿أَبَدًا﴾يفيد أنّه لا يصحّ أن يفعل ذلك مطلقا طيلة حياته، والمراد بالصّلاة التي نهي رسول اللّه ﷺ عنها هي صلاة الجنازة، وصلاة الجنازة تحتوي على دعاء للميت واستغفار له، وقوْله ﴿مَّاتَ﴾فعل ماض، والنهي إنّما يكون للمستقبل، فكان السّياق يقتضي أن يقول: (ولا تصلّ على أحد يموت أبدا)، لكن التعبير جاء بالماضي؛ لأنّ الموت متحقّق الوقوع فكأنّه وقع[2]، ومثله قوله سبحانه: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[3]، فبمثل هذه المعاني المتزايدة في الدّلالة حينما تقحم في السّياق حيث يتغيّر بُعدُها الزّماني بين فعلين ماض ومضارع بالاقتران، ويشهد على هذا التنوّع إذا ما أُريد من اللّفظين المقترنين معنى واحدا، فيكفي إدراج أحدهما دون الآخر. أمّا إذا أريد منها معنيين متباينين فوجب إقحامهما على الوجه المستحقّ في الذّكر، لكي تتحقّق الدلالة المطلوبة نفسها، وهذا هو محلّ الشّاهد في الآية بين لفظي (الصّلاة) و(القيام)، فالملاحظ في جملة الآيات التي سبق ذكرها في هذا البحث أنّ لفظ القيام كثيرا ما ناب عن الصّلاة، إن لم يكن هو أساس تعيينها ومحلّ الإجماع عند الفقهاء إذا ما أُطلق في نصّ الآية، فهو حتما بمعنى الصّلاة، فلمّا توافرت قرائن الاختلاف في الدّلالة تنازع اللّفظين الدّلالة السياقية على ما يستحقّه مكوّن كلّ منهما، فوقع لفظ (الصّلاة) موقعه ليدلّ على الهيئة المخصّصة والأداء الفعلي، وقد أجمع الفقهاء على أنّ اللّفظ في هذا الموقع مشير إلى صلاة الجنازة، أمّا لفظ (القيام) فقد أتى على حقيقة إطلاقه من جهة الانتصاب والوقوف والثبات في الموضع[4]، غير أنّ مجموع ألفاظ الآية حينما تواصلت فيما بينها بوصفها نسيجا سياقيا واحدا، أوحت بالنّفي المطلق تارة، وبالتأكيد على الأبدية تارة أخرى، فعند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ﴾ فالمعيّن بالضمير في الآية شخص بعينه، أمّا الأبديّة في الشطر الأوّل من الآية فينفي صلاة الجنازة جملة على كلّ منافق. لكن في حدود زمنية هي الفترة التي عاش فيها النبيّ ﷺ، حيث لا قدرة لغيره بأن يُحدّد المنافق من غيره، فمعنى الأبديّة كما أشرنا آنفا تعني النّفي المطلق امتدادا في الزّمن لمن اجمعت الأمّة على نفاقه إن تيسّر ذلك، وممّا أدرج داخل سياق هذه الآية لفظ (القبر) على أنّه القرينة

---

(1) التوبة 84

(2) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السايس3/ 46

(3) النحل1

(4) ذكرت معاني الفعل قام في الجزئية (11 1) من المبحث الأوّل في الفصل الثاني.

الوحيدة التي دلّت دلالة صريحة بأنّ الصّلاة صلاة جنازة، هذا إذا ما استثنيا قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ ﴾، فالصّلاة بهذه الكيفية لم تكن معروفة من قبل، فالذي عرفته العرب قبل هذا وغيرها من الأمم السّجود والرّكوع للأفراد على جهة التعبّد أو الشكر أو القربى، وهذه الميزة هي التي جعلت من قرينة القبر أكبر شاهد على ترجيح جانب العبادة من غيره، والقبر في لغة العرب على معنيين:

القبر يدلُّ على غموضٍ في شيءٍ وتطامُن؛ قال الطرماح (من الطويل):

فلَوْ كَانَ يَبْكِي القَبْرُ مِنْ لُؤْمِ حَشْوِهِ بَكَتْ مِنْ تَميمٍ كُلَّ يَوْمٍ قُبُورُها[1]

القبر مدفن الميّت؛ قال حسّان بن ثابت (من الطويل):

أطالَتْ وُقوفاً تُذْرِفُ العَيْنُ جُهْدَها على طَلَلِ القَبْرِ الّذي فِيهِ احْمَدُ
فَبُورِكْتَ، يا قَبرَ الرّسولِ، وبورِكتْ بِلادٌ ثَوَى فيهَا الرّشيدُ المُسَدَّدُ[2]

فالملاحظ أنّ المعنيين متفاوتان[3] من حيث مكافئتهما لمدلول السّياق على المراد؛ فالمعنى الأوّل مجاف للحقيقة إلاّ على جهة المجاز، أمّا الثاني فقد أحاط بالمعنى على الوجه المقصود تماما، فإن كان الفصل في معاني الألفاظ داخل هذه الآيات قد ضيّق نوعا ما من دائرة الخلاف بين الفقهاء، إلاّ أنّ بعضهم تجاوز الإجماع، ولجأ إلى التأويل فيما هو واضح؛ حيث أقرّ بعض الفقهاء بأنّ القيام المذكور في الآية يعني الصّلاة على القبر، وتكشف هذه الرؤية في التوجّه على أنّ الميّت داخل القبر، وقد بيّن الجصاص فساد هذا الرأي بقوله: (ومن النّاس من يستدلّ بذلك على جواز الصّلاة على القبر، وجعل قوله: ﴿ وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ﴾ قيام الصّلاة على القبر؛ وهذا خطأ من التأويل لأنّه تعالى قال: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ﴾، فنهى عن القيام على القبر كنهيه عن الصّلاة على الميّت عطفا عليه، فغير جائز أن يكون المعطوف هو المعطوف عليه بعينه، وأيضا فإنّ القيام ليس هو عبارة عن الصّلاة، وإنّما يريد هذا القائل أن يجعله كناية عنها، وغير

---

(1) ديوان الطرّماح ص166

(2) ديوان حسّان بن ثابت ص54

(3) العين: الخليل5/ 157 واللّسان: ابن منظور3/ 644

جائز أن تذكر الصّلاة بصريح اسمها ثمّ يعطف عليها القيام فيجعله كناية عنها، فثبت بذلك أنّ القيام على القبر غير الصّلاة)[1].

أمّا وجه الخلاف الثاني عند الاحتكام إلى معاني الألفاظ ودلالتها في هذه الآية، هو أنّ مشروعية صلاة الجنازة قد أتت مؤكّدة بالنصّ الصريح على ما وضّحنا آنفا، وقد بقي الخلاف في حكمها من حيث الوجوب أو السنيّة، فالوجوب مستفاد من الأحاديث الصّحيحة كقوله ﷺ: (صلّوا على صاحبكم)[2]. وقد نقل العلماء الإجماع على وجوب الصّلاة على الميّت، إلاّ ما حُكي عن بعض المالكية أنّه جعلها سنة[3].

2- صلاة القصر:

قلّما تحوي الآية الواحدة أكثر من حكم في مسألتين مختلفتين ومتباعدتين من حيث المقتضى الفقهي المرتبط بالمكان والزّمان والسبب الموجب للحكم نفسه، غير أنّ بلاغة القرآن الكريم بميزاتها أنّها أقدر على الجمع بين الفروق والمفارقات، فلا يستحيل على النّظم الشّريف أن يتضمّن في نصّ واحد عدّة أحكام تزيد وتنقص بين مسألة وأخرى في الآية نفسها، فأنموذج آية النساء يصوّر هذا النّمط المتعدّد في مفهوم السياق على ما يندرج ضمنه حينما جمع بين دفّتيه صلاتي السفر، وتلك التي تؤدّى أثناء الجهاد. وفي كليهما سبب الخوف وجبا للقصر، لأنّ المسافر غريب في غير أهله، وكذا المجاهد حينما يُلاقي عدوّه حال المسايفة أو أثناء الكرّ والفرّ إذا ما خشي على نفسه غيلة أو غدرا كما هي عليه الحال في الحروب عادة، ونصّ الآية في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ۚ إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ ۗ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَاحِدَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰ أَن تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ ۖ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾[4]؛ يكشف عن موضوعين متباينين من حيث تصنيف المسألة الفقهية ذاتها عند الفقهاء، ولو كان السّبب واحدا، لأنّ الآية قد جمعت بين صلاتي السّفر والصّلاة التي تؤدّى حال الجهاد، فالقصر في كليهما يدور بين الرّخصة والوجوب، والسبب الموجب لكلّ ذلك هو الخوف ومضنّة المشقّة والأذى وغيرها من الصّوارف.

---

(1) احكام القرآن: الجصّاص3/ 185-186

(2) صحيح البخاري2/ 803

(3) تفسر آيات الأحكام: محمد علي السّايس3/ 46

(4) النساء101-102

2-1 قصر الصّلاة في السّفر:

قال تعالى: ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا ﴾[1]؛ حوت هذه الآية جملة من الألفاظ الرئيسة التي عليها مدارُ الأحكام الفقهية التي تخصّها وتخصّ متمّمتها فيما سيأتي عند الحديث عن الصّلاة التي تؤدّى أثناء الجهاد، وهذه الألفاظ المحورية الفاصلة هي على تنوّعها تشكّل مصدرا لتتابع أحكام تستجيب لكلّ ضرورة من الضّرورات التي أوجبت صدرو الحكم نفسه، وقد أوحت هذه الألفاظ على تعدّدها وتباينها بمعان عامّة وأخرى خاصّة، وأوّل تلك الألفاظ لفظ (ضرب) الذي لا يعني في الاستعمال اللّغوي اليومي إلاّ العنف والأذى، إلاّ أنّ السّياق أزاحه عن هذا المعنى الدّارج، فكان من طواعية اللّفظ أن انزاح إلى معان أخرى أجملها اللّغويون من خلال معاجمهم فيما يأتي:

الضرب يقع على جميع الأعمال، ضَرْب في التجارة، وفي الأرض، وفي سبيل الله.

الضرب الإسراع إلى الشيء؛ قال الطفيل الغنوي (ت13 ق.هـ)[2](من الطويل):

ولكن يُجابُ المُستغيثُ وخيلُهم ... عليها كماة بالمنيّةِ تضربُ[3]

الضرب الذهاب والسير؛ قال قيس لبنى (من الطويل):

وَمِنْ سَقَمِي مِنْ بَيْنِةِ الحِبِّ كُلَّما ... أتى رَاكِبٌ مِنْ نَحْوِ ارْضِكِ يضرب[4]

ضرب نهض وضَرَبَ بنفسه الأرضَ ... ضَرْباً أقام فهو من الأضداد[5].

---

(1) النساء101

(2) هو طفيل بن عوف بن كعب، من بني غنيّ، من قيس عيلان المتوفى نحو13 قبل الهجرة، شاعر جاهلي فحل من الشجعان، وهو أوصف العرب للخيل، وربّما سمي (طفيل الخيل) لكثرة وصفه لها، ينظر ترجمته، الشعر والشعراء: ابن قتيبة1/ 444، الأغاني: الأصفهاني15/ 337.

(3) ديوان الطفيل الغنوي، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد، ص42، ط1، 1968م، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان.

(4) ديوان قيس بن ذريح ص28

(5) ذكرابن منظور أنّ هذا اللّفظ من الأضداد إلاّ أنّ كتب الأضداد المعتبرة في هذا الفن لم تشر إلى ذلك.

فهذه المعاني[1] على تباينها لم تؤكّد في ما أتى من لغة العرب أنّ لفظ (ضرب) يعني الإيذاء والإيلام، فكأنّ المعنى مستحدث ومستلّ من بقايا معانيه التي تدلّ على المشقّة، ويكاد أن يكون المعنى الأوّل أقرب إلى المدلول المنشود في سياق الآية، وهناك لفظ (جناح) الذي يُشير في معناه العام إلى السّرعة في الانتقال لملازمته جناح الطائر في المدلول العامّ، حيث يُعدّ عضوه هذا وسيلة انتقاله، فالذي يضرب في الأرض من عادته أن ينتقل ويغادر المكان إلى غيره، أمّا ما أحال عليه سياق الآية، فالجُناح عذر لمن ضرب في الأرض، أي أنّه شكل من أشكال الرّخصة، وإشاره كهذه تحيل على أنّ للفظ (جُناح) معان أخرى وردت في معاجم العرب وهي:

جنح مال واعتدى؛ قال أبو ذؤيب (من البسيط):

فَمَرُّ بالطيرِ منه فاحِمٌ كَدِرٌ فيه الظِّباءُ وفيه العُصْمُ أجْناحُ[2]

ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾[3].

الجناح الإثم، سمّي بذلك لمَيْله عن طريق الحقّ. قال الشافعي (من الطويل) :

سَلِ المُفتِي المَكي هَلْ في تَزاوُرٍ وَضَمَّةِ مُشْتاقِ الفُؤادِ جُناحُ[4]

الجناح الإسراع؛ ومنه قوله: أجنحت العير أي أسرعت، كأنّ لها جناح.

فالملاحظ من خلال جملة هذه المعاني[5] أنّ من يضرب في الأرض يقع في حرج، يمكن أن يوقعه في محظور يوجب تأثمه، فكان من ذلك أن رفع الحرج بعدم الإثم إذا ما أوجبت الحاجة إليه عند الضّرورة، والذي يدلّ على أنّ التيسير هو الغاية في النّهاية لوجود الحرج هو أنّ أداء الصّلاة بأركانها وواجباتها وسننها لا يكون دائما على النّحو الذي ارتضاه الشرع في الحضر، فلها صورة أخرى عند السّفر تُختزل فيها بعض الأركان تسهيلا على المكلّف ورفعا للحرج، وقد دلّ على ذلك لفظ (القصر) الذي من روافده على جهة

(1) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ العين: الخليل7/ 30 واللّسان: ابن منظور1/ 497.

(2) شرح أشعار الهذليين ص168

(3) الأنفال61

(4) ديوان الشافعي ص88

(5) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ اللّسان: ابن منظور2/ 210و العين: الخليل3/ 83.

المشتقات الصرفية (التقصير)، أي أن يكون الأداء خلاف طول معتادفي كلّ شيء، ولم يُجاوز لفظ (القصر) معنيين في اللّغة وهما:

قصر الشيء ألا يبلُغَ مدَاه ونهايتَه؛ قال جرير (من الكامل):

تنْجُـــو إذا عَلَـــمُ الفَـــلاةِ رَأيْتَـــهُ   في الآلِ ، يَقْـــصُرُ مَـــرّةً، وَيَطُـــولُ[1]

القصر ضد الطّول؛ قال عمر بن أبي ربيعة (من الطويل):

فَيَـــا لَـــكَ مِـــنْ لَيْـــلٍ تَقَاصَـــرَ طُولُـــهُ   وَمَـــا كَـــانَ لَيْلـــي قَبْـــلَ ذَلِـــكَ يَقْـــصرُ[2]

فعند مراعاة هذين المعنيين[3] يكون القصر شكلا من أشكال اختزال الشيء إلى النّصف أو أقلّه، وهذا حتّى يتمكّن المقصّر من إدراك غايته بأوجز السّبل، لكن ما الـذي يـسّر مـنح الرّخـصة ورفـع الحـرج وإيجاد المنفذ بحِلّ القصر؟ إنّه الخوف من الفتنة التي تعني في كلام العرب الابتلاء والاختبار[4]، فإذا كان هـذا المعنى يفيد في ظاهره على غربلة وتنقية، فهو في سياقه إذا ما أُطلق متضمّنا في لفظه، فلا يحيل إلاّ على الـشرّ عادة، وهو أي الشرّ مضنّة الخوف وإن اختلفت درجاته ومـسبّباته، فـالمرء ينـأى بنفـسه عـن مـواطن الـشرّ وأسبابه تلافيا للحذر من العواقب التي تعودُ بالسّلب علـى مـا أراد الخـلاص منـه، فكانـت بـذلك الـصّلاة بوصفها مطلبا شرعيا لا بدّ من أدائه في جميع الأحـوال أقـصى مـا يحـرص المكلّـف علـى أدائـه بعيـدا عـن المنغّصات الماديّة والمعنويّة التي تندرج ضمن حقل دلالي أوسع عنوانه الرئيس أشكال الفتنة، وستوضّح الآية التي بعدها أنّ الأذى أدناها وفيه مراتب.

فالألفاظ التي جاءت تباعا في هذه الآية على أنّها محاور رئيسة في تحديد أبعاد الحكم الفقهي، كانت سببا عند اجتماعها في سياق واحد في ظهور عدّة آراء فقهية مختلفة أهمّها تلك الـتي لم يكـشف عنهـا ظـاهر الآية حينما توقف الشرط فيما هو باد على الخوف والفتنة، فهل إذا ما توافر الأمـن سـقط جـواب الـشرط حتما؟فتقييد قصر الصّلاة بالخوف، يدلّ بمفهومه المخالف على عدم جـواز القـصر في حالـة الأمـن، ولكـنّ مفهوم المخالفة لم يتحقّق، لأنّ نصّا خاصّا قد دلّ على هذا الحكم في المسكوت عنـه، وهـو جـواز القـصر في

---

(1) ديوان جرير ص378

(2) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص120

(3) ينظر تفصيل هذين المعنيين؛ المقاييس: ابن فارس5/ 96و اللّسان: ابن منظور3/ 669.

(4) المقاييس: ابن فارس4/ 472

حال الأمن، فقد ورد أن يعلى بن أميّة (ت37هـ) [1] توقّف في هذه الآية فسأل عمر بن الخطاب ﷺ: كيف نقصر وقد أمنا؟ والله يقول: ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ﴾ فقال عمر: عجبت ممّا عجبتَ منه، فسألت رسول اللّه ﷺ، فقال: (صدقة تصدّق اللّه بها عليكم فاقبلوا صدقته)[2]، فدلّ الحديث الذي ورد في جواب عمر ليعلى بن أميّة (ت37هـ) أنّ شرط الخوف لم يرد للتقييد، فجواز قصر الصّلاة من أربع إلى اثنتين في حالة الأمن جائز، وأنّه صدقة من اللّه تصدّق بها على عباده، تخفيفا ودفعا للحرج عنهم، وهكذا وجد الدّليل الخاصّ الذي دلّ على حكم المسكوت وهو قصر الصّلاة في حال الأمن فلم يعمل بمفهوم المخالفة[3].

فهذا ما أفضى إليه مجمل السّياق الذي أحال على ظاهر في البداية سرعان ما قيّده ضابط القاعدة الأصولية التي انبثقت من نصّ مماثل، ولا تتغيّر إذا ما تغيّر نظيره دون قرينة. أمّا أوجه الخلاف الفقهية التي أفرزتها هذه الآية انطلاقا من ألفاظها فتكمن في ماهية السّفر نفسه، هل هو على إطلاقه، أم له مقيّدات عند نيّة الارتحال ما يجعلُه خاضعا لقيد ما يوجب قصر الصّلاة؟.

فمن المسائل التي يمكن أن تخرج على قاعدة الفساد والبطلان الترخّص في سفر المعصية، فهل يترخّص المسافر سفر المعصية، فيجمع ويقصر ويمسح على الخفّ لثلاثة أيّام أو لا يترخّص؟ وما وجه كلّ فريق في ذلك؟ اختلف العلماء كما يلي:

ذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى أنّ الرّخص لا تباح في سفر المعصية، وهو قول جمهور العلماء من الصّحابة والتابعين[4]، وذهب الحنفية إلى أنّ العاصي والمطيع في الرّخص سواء[5]، وحجة الجمهور على مذهبهم قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[7]، فوجه الدّلالة في هاتين الآيتين أنّ الترخص من شرطه أن يكون بغير بغي ولا عدوان، ولا تعاط لمعصية اللّه عزّ وجلّ.

---

(1) هو الصحابي يعلى بن أميّة بن أبي عبيدة بن همام بن الحارث الحنظلي حليف قريش التميمي، وهو الذي يقال له يعلى بن منية، بضمّ الميم وسكون النون، وهي أمّه، استعمله عمر بن الخطاب على بعض اليمن واستعمله عثمان على صنعاء، قتل وهو مع علي بصفّين سنة 37هـ ينظر ترجمته: معجم الصحابة2/ 223، والإصابة: ابن حجر6/ 685.

(2) صحيح مسلم1/ 478

(3) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: محمد أديب صاح1/ 674-675

(4) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ابن رشد1/ 144

(5) الاختيار لتعليل المختار: أبو الفضل مجد الدين عبد الله بن محمود بن مورود الموصلي، 1/ 101، دط، دت، مطابع الشعب، القاهرة، مصر.

(6) البقرة173

(7) المائدة3

أمّا حجّة الحنفيّة فهي عموم نصّ السّفر، من قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ ﴾ وقوله عزّ وجلّ: ﴿ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾[1]. وجه الدّلالة أنّ هذه النّصوص قد أطلقت السّفر، فلم تفرّق بين سفر المعصية وغيره، ولم يجعل الحنفية المعصية سببا للرّخصة، وإنّما السبب لحوق المشقّة النّاشئة من السّفر، والمحظور ما يجاوره من المعصية، فأصل السفر مشروع وأصل الرّخصة مشروعة في السّفر كذلك، ولكن كون المسافر عاصيا بسفره هو الذي أوجد الشكّ، فكان سفر المعصية صحيحا بأصله، فاسدا بوصفه، وهو كونه سفر معصية، وإن كان الحنفيّة قد عدّوا المعصية أمرا خارجا عن السّفر، لأنّه ممّا يقبل الانفصال، كما لو أنشأ السّفر في مباح ثمّ نوى المعصية بعده[2]، وأهمّ قيد في هذه المسألة هو النيّة المسبقة التي تكون قبل السّفر، فالحوادث الطارئة لها اعتبار في الشّرع إن لم يكن لها سابق نيّة مبيّتة.

2-2 قصر الصّلاة في الجهاد:

قال تعالى: ﴿ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾[3]

تشترك هذه الآية مع ما قبلها في كون الحكم السّابق امتدّ ليشمل مختلف الأحوال التي يكون عليها المسافر الذي قصد من سفره الجهاد في سبيل اللّه، على ما يجده من خوف ونصب وأذى الذي يكون مظهرا من مظاهر الفتنة التي وردت إجمالا في بداية نصّ الآية، والجامع بين طرفي الآية من خلال الموضوعين المتباينين هو قصر الصّلاة، فأوّل ملمح للخلاف في هذا اللّفظ الجامع وهو (القصر) يتّضح في العدد أو في الصّفة، فالأوّل أن تصير الرّباعية ثنتين، هذا في حال السّفر العادي، والثاني التّخفيف في هيئتها كأن تكون ذات ركوع وسجود يمتنع المشي فيها، فتصير ذات إيماء يباح الانتقال فيها، وهذه الصّورة لا تتمثّل للعيان إلاّ في حال الجهاد ومقارعة العدوّ، فإذا كان هذا أوّل ملمح للخلاف في الهيئة والصّفة، فإنّ الفقهاء قد اختلفوا في المراد بالقصر من الآية؛ أهو القصر الذي يكون في حال السّفر العادي، أم أنّ القصر لا يكون إلاّ حال مواجهة العدوّ ومكابدة الصّعاب؟ إذ لا يتأتى ذلك إلاّ في الجهاد، فيكون بذلك السّفر سفرين والقصر

---

(1) البقرة184

(2) منهج المتكلّمين في استنباط الأحكام الشرعية: عبد الرؤوف مفضي خرابشة ص211-212

(3) النساء102

واحدا بحسب كلّ مقصد، وانفصل تمام الآية عن أوّلها حينما تخصّص الذكر بالضّمير عند قوله: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ﴾ أي إذا كنت أيّها النبيّ مع المؤمنين في غزواتهم وخوفهم فأقمت لهم الصّلاة فاجعلهم طائفتين، تقوم طائفة منهم معك في الصّلاة، وظاهر هذا يخالف ماعليه بعض الحنفية في كون الخطاب لا يتعدّى شخص النبيّ ﷺ مع أصحابه وفي زمانه، أمّا من جاؤوا بعده فلا يتوافر لهم الحظّ نفسه مثل هذه الصّلاة على النّحو الذي ارتضاه الفقهاء حينما بيّنوا جميع هيئاتها نظرا لتغير الكيفية من غزوة إلى أخرى، وممّا اختلفوا حوله انطلاقا من اللّفظ الظاهر ومدلوله في السياق عود الضمير في قوله: ﴿وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ﴾، ففاعل الأخذ إمّا المصلّون أو غيرهم[1].

فلا يمكن في نهاية حوصلة هذه الخلاف النّاجمة عن تباين آراء الفقهاء لحكم صلاة الخوف إلا الجزم بنتيجة واحدة؛ هي التباين والاختلاف بين المجتهدين في صفة هذه الصلاة، وذلك بسبب تضمن الآية لضميرين يصعب الجزم بعودتهما على مفردتين محدّدتين، ولعلّ حكمة التشريع ارتأت أن يأتي الخطاب القرآني على هذه الشاكلة اللّغوية من باب التيسير على المسلم الذي يخشى أن ينال منه العدو حين تأديته للصلاة لاسيما المفروضة منها، وتجدر الإشارة بالذكر أنّ الروايات التي جاءت مبيّنة لطريقة النبيّ ﷺ في تأدية هذه الصلاة كثيرة، فلو أخذنا بالصحيحة منها كما بيّنها المحدّثون الأعلام لوجدنا عددها ينيف على الستة عشر، وهو ما يؤكد صحة ما ذهبنا إليه من كون العبارة القرآنية المتضمنة لأحكام تشريعية عادة ما تكون حمّالة أوجه دلالية ليتحقق الغرض المشار إليه سابقا وهو التيسير.

3- صلاة الخوف:

انفصلت هذه الآية عن الآية التي قبلها لكونها اختصّت بالصّلاة حال الخوف لا غير، وتعدّ متمّمة وموضّحة للهيئة التي يكون عليها المجاهد حينما تنعدم أسباب الطمأنينة، فجاء هذا النّص مكمّلا بمعانيه للصورة الواضحة عن الكيفية نفسها والأوضاع المختلفة التي يتخذها المجاهد وهو في حال خوف، قال تعالى:

﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَوٰةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ إِنَّ الصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾[2]؛ ما ورد في هذه الآية يكاد أن يبيّن دلالة ألفاظ الصّلاة والذكر والقيام على اختلافها، إذا ما أريد بها معان متعدّدة ومتنوّعة أو معنى واحدا فالصّلاة هي الفريضة والذكر الذي يأتي عادة بمفهوم الصّلاة نفسه، وجاء في هذه الآية على أنّه التسبيح الذي يعقب الصّلاة، ويكون على هيئات

(1) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السايس2/ 318

(2) النساء103

مختلفة، والدّليل قوله: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ﴾، فالفعل (قضى) يحيل على مدلوله المباشر، وهو انقضاء الشيء أي ذهابه وفناؤه[1]؛ قال أمية بن أبي الصّلت (من الكامل):

قبلـــه بلقــــيسُ كانــــت عمــــتي ... مــن حتــى تقــضّى ملكُهــا بالمدهــد[2]

والملاحظ أنّ نصّ الآية قد تضمّن لفظ (الصّلاة) مرّتين؛ حيث دلّ الأوّل على ذكر بعد انتهائها، ودلّ الثاني على أدائها عند تحقّق الطمأنينة، وهذا وجوب لازم، والطمأنينة تعني منتهى السّكينة والاستقرار[3]؛ قال حميد بن ثور الهلالي (من الطويل):

فـــإن أنتمـــا اطمأننتمـــا وأمِنتُمـــا ... وأجلَبتُمـــا مـــا شـــتتما فتكلّمـــا

وقـــولا لَهـــا مـــا تـــأمُرين بـــصاحبٍ ... لنـــا قـــد تركـــتِ القلـــبَ منـــه متيّمـــا[4]

فالمقصود من معنى الآية؛ إن أردتم أداء الصّلاة واشتدّ الخوف، إذا اشتبكتم في القتال فصلّوا كيفما كان، وهذا يوافق ما ذهب إليه الشّافعي من وجوب الصّلاة حال المحاربة[5]، وعدم جواز تأخيرها عن الوقت، وهذا في ظاهره بعيد بدليل قوله: (قضيتم الصّلاة)، ويمكن توجيه المعنى الذي ذهب إليه الشّافعي إذا ما افترضنا أنّ هيئات الذكر هي هيئات الصّلاة نفسها؛ لاختلافها في كلّ مرّة، وأكثر ما يعضّد هذا الرأي أنّ الصّلاة التي ذُكرت في المرّة الثانية لا تعني إلاّ تلك الصّلاة التي تؤدّى أثناء الإقامة في الحضر حينما يتوافر الأمن والاستقرار، إذ بهما تتحقّق الطمأنينة.

---

(1) لسان العرب: ابن منظور8/ 621

(2) ديوان أميّة بن أبي الصّلت ص32

(3) العين: الخليل بن احمد7/ 442

(4) ديوان حميد بن ثور الهلالي ص90

(5) أحكام القرآن: إلكيا الهراسي2/ 494

خاتمة

تعتمد كلّ دراسة أكاديمية على فرضيات ونصّ إشكالية، بموجبهما يتمّ الاستقراء والتحليل في موضوع أيّ بحث، وتكون النتائج المستخلصة بعد ذلك هي الدّليل على مدى نجاعة المنهج المطبّق وعمق التحليل؛ لأنّ ما تفرزه الأبحاث من نتائج عادة ما تكون إمّا نظرية، كما هو الشأن في العلوم الإنسانية، أو أنّها تكون ماديّة كما هي عليه الحال في العلوم التطبيقية، فأبعاد النّوع الأوّل من النتائج كثيرا ما تفضي إلى استخلاص نظرية مستحدثة أو إتمام ناقص أو شرح مستغلق أو بناء موقف نقدي أو إعادة تصحيح خطأ علمي، وذلك وفق قراءة جديدة لتغيير وجهة فكرة ما سادت زمنا طويلا بين العلماء والباحثين على أنّها هي الأصل والحقيقة المطلقة التي لا محيد عنها، وهذا المجالُ الأخير من مجالات البحث هو الذي يندرج ضمنه موضوع هذه الأطروحة؛ ذلك أنّ الرأي المطّرد بين عموم الباحثين والمبثوث في ثنايا الكتب هو أنّ سبب تباين الفقهاء قديما وحديثا مردّه إلى اختلاف البيئة والزّمن، أو أنّ تعدّد المذاهب يرجع أساسا إلى أثر المنقول رواية فيما وصل من أحاديث نبوية إلى أعلام كلّ مذهب، فإن كانت هذه هي الحقيقة في بعض جوانبها فهي حتما ليست كلّ الحقيقة بالنّظر إلى ما تمّ استبعاده من دواع أخرى تكاد أن تكون أصلا لغيرها، بوصفها أكثر تأثيرا في نشوء الخلاف وتنوّع المذاهب، لا لكون هذه الدّواعي موجبا من موجبات الخلاف في حدّ ذاتها، وإنّما لكونها الوسيلة التي تعدّد توظيفها في كلّ وجه صالح للاستخدام، ولا ينطبق هذا الوصف إلاّ على اللّغة العربية التي اتخذها الفقهاء كغيرهم وسيلة لاستقراء النّصوص وفهم مدلولاتها دون مراعاة كثرة ألفاظها ومعاني كلّ مفردة مستقلّة عن السياق، وإلاّ كيف نفسّر هذا التباين في قراءة نصّ واحد يختلف في استنطاقه عالمان من مذهب واحد، ناهيك عن بقية العلماء في المذاهب الأخرى، فالعلم بثراء اللّغة العربية واتّساع أساليبها في الاستخدام نظريا لا يعني أنّ مراعاة هذه الخصوصية قد تمّت عند استقراء النّصوص الشرعية مباشرة، فمعظم تلك النّصوص حمّالة أوجه مفتوحة على أكثر من وجه عند القراءة، فالذي ينتصر لمذهبه بأن يطمئنّ إلى معنى لغوي دون آخر يكون إزاء مفارقة علمية، أساسها الأوّل إغفال جهد غيره الذي من حقّه أن يحتكم إلى معنى مغاير يتضمّنه اللّفظ الواحد ويسعه السياق الذي يرد فيه، فالحكم الفقهي مستخلص من مفردات آية واحدة في القرآن لا تتغيّر ولا تتبدّل؛أي أنّ معجم ألفاظها ثابت لا حقّ لأحد أن يتصرّف فيه إلا إذا كان الهدف في أساسه التّحريف، كما قال تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ﴾ [النساء: 46] فالتفاوت إذا يكون في إدراك المعنى العام لنصّ الآية ومعاني ألفاظها، وهذا هو محلّ الاجتهاد، بما في ذلك وجه القراءة القرآنية نفسه، فبنية اللّفظ كثيرا ما تتغيّر لكنّ تغيّرها زيادة في المعنى وتوسعة في الدّلالة؛ فاللّفظ البديل مندرج ضمن حقل التغيّرات الصرفية، أو ما يُعرف بدلالة البنية، فيكون ذلك مؤشّرا على تنوّع الأحكام الشرعية في مذهب

واحد أو عدّة مذاهب، فمثل هذه الظاهرة اللّغوية التي لها علاقة تأثير كبير في الفقه الإسلامي هي التي تمّ استقصاؤها ورصد ملامحها بمختلف أساليب التحليل ومكّنت في الأخير من إفراز جملة من النتائج شكّلت في مجموعها خلاصة الإجابة عمّا ورد في نصّ الإشكالية من تساؤلات، والتي يمكن حصرها في النقاط الآتية:

1- إنّ توجيه أيّ رأي فقهي بما ينسجم والمعنى اللّغوي الذي استند إليه لا يؤكّد إلاّ حقيقة واحدة؛ هي أنّ آيات الأحكام أغلبها ظنيّ الدّلالة، وذلك للتيسير على المتعبّد الذي يجد في تباين المذاهب متنفّسا عند الضّرورة، سواء عندما يكون مقلّدا أو مجتهدا يحقّ له الأخذ بأيّ رخصة في الشرع أجازها نصّ من القرآن أو السنّة.

2- أساس الفقه الإسلامي مبناه على اللّغة ومعاني ألفاظها المتعدّدة لوجود أكثر من قراءة للنّص الواحد؛ إذ لا يمكن تفسير تطوّر الاجتهاد إلاّ بما أتاحته اللّغة بثرائها الذي مكّن الفقهاء في كلّ عصر من إعادة النّظر في تراث من سبقهم، وذلك بتقديم قراءة جديدة تستجيب للمنحى العام المنضبط بأصول اللّغة العربية.

3- إذا كان الخلاف حتمية لا بدّ منها في أحكام الشريعة الإسلامية فلا يعني ذلك أنّ ما يتعبّد به النّاس من شرع سيؤدّي إلى فرقتهم وعدم نزوعهم إلى رأي راجح، والجواب عن ذلك وجود المذاهب الفقيهية وآراء العلماء المستقلة كمذهب ابن تيمية وغيرها التي حصرت دائرة الخلاف ووحّدت ضمنيا بين أكبر عدد من المسلمين، فالمعهود بين النّاس أنّهم ينتصرون في عباداتهم واعتقاداتهم إلى مذهب ما قلّما يحيدون عنه ويكون بذلك مرجعا في حياتهم الدّينية، وهذا ما قلّل من دائرة الفرقة والخلاف بالنّظر إلى كثرة الأراء الفقية.

4- إيراد الآراء الفقهية وفق ما اختارته من وجوه للمعنى اللّغوي أثناء الاستنباط ودحضه بآخر مواز له في التوجّه عند انتخاب اللّفظ نفسه وتبيان تضارب ذلك، لا يعني الاستهانة بجهود العلماء و تقويض صرح الفقه الإسلامي.

5- المرجعية اللّغوية للأحكام الفقهية لا تعني نفي مصادر التشريع الأخرى كالقرآن والسنة، بل إنّ ذلك لا يعدو أن يكون تأكيدا على تعدّد الأسباب والدّواعي المتفاوتة في الأثر والتي أوجبت تباين الفقهاء.

6- ما أثبتته الملاحظة أثناء الاستقراء والتّحليل أنّ المعاجم اللّغوية قد أغفلت جزءا ليس باليسير من المعاني التي وردت في كلام العرب ويحتملها اللّفظ الذي دوّنوه، وتتضح حقيقة ذلك من خلال الشواهد الشعرية التي أبانت عن حشد آخر من المعاني ظهرت بوساطة تتبّع مساقط اللّفظ أثناء الاستعمال.

7- مقارنة المعاني اللّغوية المتغيّرة والمتكاثفة في موضع استخدام اللّفظ الواحد مع دلالته الشرعية داخل السّياق، أحالت على علاقة التأثير التي من شأنها أن تثبت مدى قابلية الدّلالة الشرعية لاحتضان معنى لغوي سابق عند توشّحه بمفهومها، وذلك حينما تحافظ على الملمح العامّ الذي تكتنفه ضمن مفهومها المُستحدث.

8- لو حدث الإجماع والاتّفاق على معجم أساسه الدّلالة الشرعية للّفظ لقلّ الخلاف نسبيا، وذلك حينما تُستبعد الألفاظ التي لم تتطوّر دلاليا بالنّظر إلى الاستخدام القرآنيّ لها.

تمّ البحث بعون الله وتوفيقه

ثبت المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

(أ)

- الإبهاج في شرح المنهاج: علي عبد الكافي السبكي، تحقيق: مجموعة من العلماء، ط1، 1404هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دط، 2003، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.
- أثر الدّلالة النحوية واللّغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، ط1، 2000، دار عمّار، عمّان، الأردن.
- أثر اللغة في اختلاف المجتهدين: عبد الوهاب عبد السلام طويلة، ط2، 2000، دار السّلام، القاهرة، مصر.
- الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن علي بن محمد الآمدي، تحقيق: السيد الجميلي، ط1، 1404هـ/ 1984م، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- إحكام الفصول في أحكام الأصول: سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي ، ط1، 1986، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- أحكام القرآن: أبو بكر أحمد بن علي الجصاص، ضبط نصّه وخرّج آياته: عبد السلام محمد شاهين، ط2، 2003، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- أحكام القرآن: أبو بكر ابن العربي، تحقيق: محمّد عبد القادر عطّا، ط3، 2003، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- أحكام القرآن: ابن فرس الأندلسي، تحقيق: منجية بنت الهادي النفري السوايحي، ط1، 2006، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.
- أحكام القرآن: عماد الدين بن محمّد الطبري المعروف بالكيّا الهرّاسي، أشرف على تحقيقه: لجنة دار الكتب العلمية، ط1، 2001، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- أحكام القرآن: محمد بن إدريس الشافعي، جمع الإمام أبو بكر البيهقي، تقديم: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، حقّقه: عبد الغني عبد الخالق، ط2، 2006م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- اخبار النحويين البصريين: أبو سعيد السيرافي، تحقيق: محمد البنا، ط1، 1405، دار الاعتصام، القاهرة، مصر.
- الاختيار لتعليل المختار: أبو الفضل مجد الدين عبد الله بن محمود بن مورود الموصلي، دط، دت، مطابع الشعب، القاهرة، مصر.
- ادب الكاتب: أبو محمد ابن قتيبة الدينوري: تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ص114 ،ط4، 1984، المكتبة التجارية، القاهرة، مصر.
- ارتشاف الضرب من لسان العرب: أبو حيان الأندلسي، تحقيق: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، ط1، 1998، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: محمد سعيد البدري أبو مصعب، ط1، 1992، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- الإرشاد في معرفة علماء الحديث: الخليل بن عبد الله بن أحمد الخليلي القزويني أبو يعلى، تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس، ط1، 1409هـ مكتبة الرّشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- الأزمنة والأمكنة: أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني، ضبط وتخريج: خليل المنصور، ط1، 1996، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- الأزهية في علم الحروف: علي محمد الهروي، تحقيق: عبد المعين الملوحي، دط،1971، مطبوعات مجمع اللّغة العربية، دمشق، سوريا.
- أساس البلاغة: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، تحقيق محمد باسل عيون السود، ط1، 1998، دار الكتب العلمية بيروت لبنان.
- الإسلام والأديان: (دراسة مقارنة) مصطفى حلمي، ط1، 1990، دار الدعوة، الإسكندرية، مصر.
- الأشباه والنظائر في النحو: جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد العال سالم مكرّم، ط3، 2003، عالم الكتب، القاهرة، مصر.
- إشارات التعيين في تراجم النحويين واللّغويين: عبد الباقي اليماني، تحقيق عبد المجيد دياب، ط1،1406هـ مطبوعات مركز الملك فيصل للبحوث والدّراسات الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- الإصابة في تمييز الصّحابة: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط1، 1992م، دار الجيل، بيروت، لبنان.
- الأصمعيات: عبد الملك بن قريب الأصمعي، تحقيق : أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون ، ط5، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.

- الأضداد: ابن السكيت، تحقيق: محمد عودة سلامة أبو جري ، دط، دت، مكتبة الثقافة الدينية،القاهرة، مصر.
- الأضداد: الأصمعي، تحقيق: أوغست هفنر، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- إعراب القراءات السبع وعللها: الحسين بن أحمد ابن خالويه، تحقيق: عبد الرحمان بن سليمان العثيمين، ط1، 1413هـ مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- إعراب القرآن: أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النّحاس، تحقيق زهير غازي زاهد، ط3،1988،عالم الكتب، بيروت، لبنان.
- الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرّجال والنّساء من العرب والمستعربين والمستشرقين): خير الدّين الزركلي، ط15، 2002، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.
- الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق: عبد أ علي مهنّا وسمير جابر و آخرون، ط2،دت، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- الاقتراح في علم أصول النّحو: جلال الدّين السيوطي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي ، ط1، 1998، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، دط، دت، مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- الإلـمام بأحاديث الأحكام: ابن دقيق العيد، تحقيق: حسين إسماعيل الجمل، ط2، 2002، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.
- الأم: محمد بن إدريس الشافعي، ط2، 1983، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- الأمالي في لغة العرب: أبو علي اسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، دط، 1978،دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- الأمر عند الأصوليين: رافع بن طه الرفاعي العاني، ص83، ط1، 2007، دار المحبة، دمشق، سوريا.
- الأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين: ياسين جاسم المحيمد، ص41، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001، بيروت، لبنان.
- إنباه الرّواة على أنباه النحاة: جمال الدّين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،ط1، 2004م، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.
- أهميّة اللّغة العربية في فهم القرآن والسنّة: محمود أحمد الزين، ط1، 2009، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دائرة البحوث، دبي، الإمارات العربية المتّحدة.

- الإيضاح في علوم البلاغة: الخطيب القزويني، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، دط، 2004، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.

(ب)

- البحر المحيط في أصول الفقه: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، راجعه: عمر سليمان الأشقر، ط2، 1992، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
- البحر المحيط في التفسير: أبو حيان الأندلسي (محمد بن يوسف)، اعتنى بالطبعة: زهير جعيد، دط، 1992، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، وبهامشه: السبيل المرشد إلى بداية المجتهد ونهاية المقتصد، شرح وتحقيق وتخريج: عبد اللّه العبادي، ط1، 1995، دار السّلام، القاهرة، مصر.
- البداية والنهاية: عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، خرّج أحاديثه: أحمد بن شعبان بن أحمد و محمد بن عيادي بن عبد الحليم،ط1، 2003، مكتبة الصفا، القاهرة، مصر.
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: أبو علي بدر الدين محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دط،دت، مطبعة السعادة، مصر، القاهرة.
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: الفيروز آبادي، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، ط1، 1421، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة،مصر.
- بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنحاة: جلال الدين عبد الرحمان السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دط، 2003، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.
- البلغة في تراجم أئمة النحو واللّغة: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: محمد المصري، ط1، 1407هـ، منشورات مركز المخطوطات والتراث، الكويت.
- البيان في غريب إعراب القرآن: أبو البركات الأنباري، تحقيق: طه عبد الحميد طه، مراجعة: مصطفى السقا، دط، 1970، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، مصر.

(ت)

- تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق علي شيري، دط،1414هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي أحمد بن علي، دط، دت، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- تاريخ الصلاة في الإسلام: جواد علي، دط، دت، مطبعة ضياء، بغداد، العراق.

- تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين: أبو المحاسن المفضل التنوخي،تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، دط، 1981، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية.
- تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط3، 1401هـ المكتبة العلمية، القاهرة، مصر.
- التبيان في إعراب القرآن: أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، تحقيق مكتب البحوث والدّراسات في دار الفكر، دط، 2005، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد الشهير بالتحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور، ط1، 2000، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان.
- التحقيق في أحاديث الخلاف: أبو الفرج عبد الرحمان بن علي بن محمد بن الجوزي، تحقيق مسعد عبد الحميد محمد السعدني، ط1، 1415هـ دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- تذكرة الحفّاظ: الذهبي، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: القاضي عياض بن موسى بن عياض، دط، دت، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.
- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد: ابن مالك الأندلسي، تحقيق محمد كامل بركات، دط، 1967، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.
- التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن: عودة خليل أبو عودة ، ط1، 1985، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن.
- التطور اللّغوي (مظاهره وعلله وقوانينه): رمضان عبد التواب، دط،1997، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- التفسير: نشأته وتدرجه وتطوّره: أمين الخولي، ط1، 1982، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- تفسير آيات الأحكام: القصبي محمود زلط، ط1، 2008، دار الجد للثقافة والعلوم، طنطا، مصر.
- تفسير آيات الأحكام: محمد علي السايس، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، 2001، مؤسسة المختار، القاهرة، مصر.
- التفسير البياني للقرآن الكريم: عائشة عبد الرحمان، ط6، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: فخر الدّين الرازي، تحقيق مكتب التوثيق والدراسات بدار الفكر، ط1، 2005، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- التفسير اللّغوي للقرآن الكريم: مساعد بن سليمان بن ناصر الطيّار، ط2، 1421هـ دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية السعودية.

- تفسير مجاهد: تحقيق عبد الرحمن طاهر محمد السورتي، دط، دت، المنشورات العلمية، بيروت، لبنان.
- التفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي، ط1، 2005، آوند دانش.
- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنّة): محمد أديب صالح، ط4، 1993، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- تقريب التهذيب: ابن حجر، تحقيق: صغير الباكستاني، ط1، 1461هـ دار العاصمة، الرياض، السعودية.
- التلويح في كشف حقائق التنقيح على التوضيح: سعد الدين بن عمر التفتازاني، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- التنقيح في أصول الفقه مع التوضيح عليه: عبد الله بن مسعود البخاري (صدر الشريعة)، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- تنوير المقياس من تفسير عبد الله بن عبّاس: أبو طاهر بن يعقوب الفيروز آبادي، دط، دت، دار الأنوار المحمدية، القاهرة، مصر.
- تهذيب الأسماء واللّغات: أبو زكريا محي الدين يحي بن شرف بن مرّي بن حسن بن حسين بن حزام، دتح، ط1، 1996، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- تهذيب التهذيب: ابن حجر العسقلاني، دط، 1325هـ حيدر آباد، الهند.
- تهذيب اللّغة: أبو منصور الأزهري، تحقيق: عبد السّلام محمد هارون، مراجعة: محمد علي النّجار، دط، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- تيسير التحرير في أصول الفقه: محمد أمين الحسيني أمير بادشاه، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(ث)

- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (للرمّاني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني)، تحقيق: محمد خلف الله و محمد زغلول سلاّم، ط3، 1976، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- ثلاثة كتب في الأضداد للأصمعي والسجستاني وابن السكّيت: نشرها أوغست هفنر، دط، دت، دار الكتل العلمية، بيروت، لبنان.

(ج)

- جامع الأمهات: جمال الدّين بن عمر ابن الحاجب المالكي، تحقيق أبو عبد الرحمان الأخضر الأخضري ، ط1، 1998، دار اليمامة، بيروت، لبنان.

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق محمود محمد شاكر، خرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ط2، دت، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر.
- الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق عبد الرزاق المهدي، ط3، 2005، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- الجامع لأخلاق الرّاوي وآداب السّامع: الخطيب البغدادي،تحقيق: محمود الطحان دط، 1403هـ، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية.
- جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس: أبو عبد الله محمد الحميدي ،دط،1966، الدار المصرية، القاهرة، مصر.
- الجرح والتعديل: أبو محمد عبد الرحمان بن ابن أبي حاتم ، دتح، 8 / 208،ط1، 1953، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد، الدكن، الهند، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- جمع الجوامع: عبد الوهاب بن علي ابن السبكي، مع شرحه للجلال المحلّى، دط، 1983، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت.
- جمهرة الأمثال: أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، ط2، 1988، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- جمهرة أنساب العرب: ابن حزم الأندلسي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دط، 1962، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- جمهرة اللّغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق: إبراهيم شمس الدّين، ط1، 2005، دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان.
- الجنى الدّاني في حروف المعاني: الحسن بن قاسم المرادي، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل،ط1، 1973، المكتبة العربية، حلب، سوريا.
- جهود الصحابة في اللّغة: خالد بن صالح بن محمّد العزّاني، ط1، 2006م، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن.
- الجواهر المضيّة طبقات الحنفية: عبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن أبي الوفاء، دط، دت، مير محمد كتب خانه، كراتشي .
- الجيم: أبو عمرو الشيباني، تحقيق: عادل عبد الجبار الشاطي ، ط1، 2003، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان.

(ح)

- حاشية الدسوقي: شمس الدّين الشيخ محمد عرفة الدسوقي، على الشرح الكبير أبو البركات احمد الدردير، وبهامشه: الشرح المذكور مع تقريرات للشيخ محمد عليش، دط، دت، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر.
- -حاشية ابن عابدين (ردّ المحتار على الدّر المختار): محمد أمين بن عمر، الشهير بابن عابدين، ط2، 1997، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- حجة القراءات: أبو زرعة عبد الرحمان بن محمد بن زنجلة، تحقيق سعيد الأفغاني، ط5، 2001، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان.
- حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة: جلال الدين السيوطي، وضع حواشيه خليل المنصور، ط1، 1997، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دتح، ط4، 1405هـ دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(خ)

- خزانة الأدب و لبّ لباب لسان العرب:عمر بن عبد القادر البغدادي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط4، 1997، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.

(د)

- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: ابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد عبد المعيد خان، ط2، 1972، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند.
- الدرر اللّوامع على همع الهوامع: الأمين الشنقيطي،دط،دت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر.
- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق أحمد محمد الخراط، ط2، 2006، دار القلم، دمشق، سوريا.
- دلالة الألفاظ: إبراهيم أنيس، دط،2004، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر.
- دمية القصر وعصرة أهل العصر: علي بن الحسن الباخرزي، تحقيق: محمد التونجي، ط1، 1993، دار الجيل، بيروت، لبنان.
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: إبراهيم بن علي بن محمد ابن فرحون، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور، دط، دت، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، مصر.
- ديوان الأخطل، شرح: راجي الأسمر ، ط1، 1992، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ديوان بني أسد (أشعار الجاهليين والمخضرمين): جمع وتحقيق ودراسة محمد علي دقّة، ط1، 1999، دار صادر، بيروت، لبنان.

- ديوان الأعشى (ميمون بن قيس)، تحقيق: محمد محمد حسين ط7، 1983، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- -ديوان الأقيشر الأسدي، جمع وتحقيق: خليل الدويهي ،ط1، 1991، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ديوان امرئ القيس، تحقيق/ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط5، 1990، دار المعارف، القاهرة،مصر.
- ديوان أمية بن أبي الصلت، جمع: بشير يموت ، ط1، 1934م، بيروت، لبنان.
- ديوان بشر بن أبي خازم: تحقيق عزّة حسن، ط2، 1972، منشورات دار الثقافة، دمشق، سوريا.
- ديوان أبي بكر الصّديق، تحقيق: محمد شراد حساني وحيدر كامل فرحان الزرقاوي، ط1، 2006، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان.
- ديوان تأبّط شرا، تحقيق وشرح: علي ذو الفقار شاكر، ط1، 1984، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- ديوان أبي تمام: شرح الخطيب التبريزي، تحقيق: محمّد عبده عزّام ،دط، 1964،دار المعارف، القاهرة، مصر.
- ديوان تميم بن مقبل، تحقيق عزّة حسن، دط، 1962، مطبوعات مديريّة إحياء التراث القديم في وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا.
- ديوان جرير، شرح: محمد بن حبيب ، تحقيق: نعمان أمين طه ، دط، 1996، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- ديوان جميل بن معمر،تحقيق: إميل بديع يعقوب، ط1، 1992، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ديوان حاتم الطائي، تحقيق: أحمد رشاد، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ديوان الحارث بن حلزة، تحقيق: إميل بديع يعقوب، ط1، 1991، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ديوان حسان بن ثابت، تحقيق: عبد مهنّا، ط2، 1994، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ديوان الحطيئة، تحقيق: نعمان طه، ط2، 1986، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- ديوان حميد بن ثور الهلالي: وفيه بائية أبي داؤد الأيادي، صنعة: عبد العزيز الميمني، دط، دت، دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.
- ديوان أبي دلامة: تحقيق: رشدي علي حسن، دط، 1985، دار صادر، بيروت، لبنان.
- ديوان ذي الرّمة، تحقيق: عبد القدوس أبو صالح، ط1، 1982، مؤسسة الإيمان، بيروت، لبنان.

- ديوان الرّاعي النميري، جمع وتحقيق: راينهرت قايبرت، نشر شتايز بقيسبادن، ط1، 1980 ، بيروت، لبنان.
- ديوان رؤبة بن العجاج، تحقيق: وليم بن الورد، ط2، 1980، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.
- ديوان زهير بن أبي سُلمى، تحقيق: أحمد طلعة، ط2، 1970، دار القاموس الحديث، بيروت، لبنان.
- ديوان السموأل، دتح، دط،1982، دار بيروت، لبنان.
- ديوان الشافعي (محمد بن إدريس): تحقيق: إميل بديع يعقوب، ط1، 1991، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ديوان الشماخ بن ضرار، تحقيق صلاح الدين الهادي، دط، 1968، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- ديوان ضرار بن الأزور: دط، دت، دار صادر، بيروت، لبنان.
- ديوان أبي طالب (عم النبي صلّى الله عليه وسلّم)، تحقيق : محمد التونجي، ط1، 1994، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق: دريّة الخطيب ولطفي الصقّال، مجمع اللّغة العربية، دط، 1975، دمشق، سوريا.
- ديوان الطرمّاح، تحقيق عزّة حسن ، دط،1968، دمشق، سوريا.
- ديوان الطفيل الغنوي، تحقيق محمد عبد القادر أحمد ، ط1، 1968م، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان.
- ديوان عبيد بن الأبرص؛ تحقيق وشرح حسين نصّار، ط1، 1957، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، مصر.
- ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات، تحقيق محمد يوسف نجم، دط، دت، دار صادر بيروت، لبنان.
- ديوان أبي العتاهية، تحقيق: شكري فيصل، دط، 1965، مطبعة جامعة دمشق، سوريا.
- ديوان العجاج، رواية وشرح عبد الملك بن قريب، تحقيق عبد الحفيظ السطلي، دط، دت، مكتبة أطلس، دمشق، سوريا.
- ديوان عدي بن الرقاع، تحقيق حسن محمّد نور الدين، دط، 1990، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ديوان العرجي (عبد الله بن عمر)، تحقيق خضر الطائي، ط1، 1956، الشركة الإسلامية للطباعة والنشر، بغداد، العراق.
- ديوان عروة بن الورد، شرح ابن السكيت، تحقيق عبد المعين الملوحي، ط1، 1966، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا.

- ديوان علي بن أبي طالب، جمع نعيم زرزور، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ديوان عمر بن أبي ربيعة، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط1، 1971، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر.
- ديوان عنترة بن شداد، تحقيق بدر الدين حاضري ومحمد حمامي، ط1، 1992، دار الشرق العربي، بيروت، لبنان.
- ديوان الفرزدق ، دتح، دط،1984، دار صادر، بيروت، لبنان.
- ديوان القتال الكلابي، تحقيق إحسان عباس، دط، 1989، دار الثقافة، بيروت، لبنان.
- ديوان القطامي، تحقيق إبراهيم السامرائي وأحمد مطلوب دط، دت، دار الثقافة، بيروت، لبنان.
- ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق ناصر الدين الأسد ،دط، 1967، دار صادر، بيروت، لبنان.
- ديوان قيس بن ذريح، تحقيق إميل بديع يعقوب، ط1، 1993، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ديوان قيس بن الملوّح، جمع وتحقيق عبد السّتار أحمد فراج، دط، دت، مكتبة مصر، القاهرة، مصر.
- ديوان كثير عزّة، تحقيق إحسان عبّاس، دط، 1972، دار الشروق، بيروت، لبنان.
- ديوان كعب بن زهير، تحقيق علي الفاعور، دط، 1997، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ديوان لبيد بن ربيعة، تحقيق إحسان عبّاس، ط2، 1984، مطبعة حكومة الكويت، الكويت.
- ديوان لقيط بن يعمر الإيادي، تحقيق عبد المعيد خان، دط، 1971، دار الأمانة ومؤسسة الرّسالة، بيروت، لبنان.
- ديوان النابغة الجعدي (قيس بن عبد الله)، تحقيق: عبد العزيز رباح، ط1، 1964، المكتب الإسلامي،بيروت،لبنان.
- ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط2، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- ديوان النابغة الشيباني، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم يعقوب ص34،دط، 1987، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا.
- ديوان الهذليين، نسخة مصوّرة عن طبعة دار الكتب، ط1، 1965، نشر الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.
- -ديوان وضاح اليمن، ويذيله كتاب (مأساة الشاعر وضّاح)، تحقيق محمد بهجت الأثري وأحمد حسن الزيّات ومحمد خير البقاعي، ط1، 1996، دار صادر، بيروت، لبنان.

(ذ)

- ذيل طبقات الحنابلة: زين الدّين عبد الرحمان بن أحمد بن رجب الحنبلي، ط2، 1952، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، مصر.

(ر)

- الرسالة: محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: أبو الفضل شهاب الدين الألوسي، تحقيق محمد أحمد الأمد وعمر عبد السلام السلامي، ط1، 1999، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- روضة الناظر وجنة المناظر: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق عبد العزيز عبد الرحمان السعيد، ط2، 1399هـ جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، السعودية.

(ز)

- زاد المسير: عبد الرحمان بن علي بن محمد ابن الجوزي، ط3، 1404هـ المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- زاد المعاد في هدي خير العباد: ابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، ط 14، 1986، مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية، بيروت، لبنان.

(س)

- السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة: محمد بن عبد الله بن حميد النجدي المكي، تحقيق: بكر بن عبد الله أبو زيد و عبد الرحمان بن سليمان العثيمين، ط1، 1996، مؤسسة الرّسالة، بيروت، لبنان.
- سنن البيهقي الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، دط، 1994، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، السعودية.
- سنن أبي داود:سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دط، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان..
- سنن الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، تحقيق أحمد شاكر وآخرون، دط، دت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- سنن إلدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمان الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي و خالد السبع العلمي، ط1، 1407هـ دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- سنن الدراقطني: أبو الحسن علي بن عمر الدراقطني، تحقيق السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دط، 1966، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- السنن الكبرى: أبو عبد الرحمان أحمد بن شعيب النسائي،تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، ط1، 1991، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- سمط اللآلي المحتوي على اللآلي في شرح أمالي القالي لأبي عُبيد البكري ومضاف إليه: ذيل اللآلي في شرح أمالي القالي، تحقيق: عبد العزيز الميمني،دط، 1936، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- سير أعلام النبلاء: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق شعيب الأرناؤوط و محمد نعيم العرقسوسي، ط9، 1413هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت،لبنان.
- السيرة النبوية: أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعارفي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ط1، 1411هـ، دار الجيل، بيروت، لبنان.

(ش)

- شجرة النور الزكيّة في طبقات المالكية: محمد بن محمد مخلوف، دط، 1394هـ، المكتبة السلفية، القاهرة، مصر.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي، دتح، دط، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- شرح أبيات سيبويه: أبو محمد السيرافي، تحقيق محمد علي سلطاني، دط، 1976، مطبعة الحجاز، دمشق،سوريا.
- شرح أشعار الهذليين: صححه أبي سعيد الحسن بن الحسين السكّري، تحقيق عبد الستّار فرّاج، مراجعة: محمود محمد شاكر، دط، دت، مكتبة دار العروبة، القاهرة، مصر.
- شرح ديوان حماسة أبي تمام: أبو زكريا يحي بن علي التبريزي الشهير بالخطيب، دط، دت، عالم الكتب، بيروت، لبنان.
- شرح ديوان لبيد بن ربيعة، تحقيق: إحسان عباس، دط، 1962، دار التراث العربي، الكويت.
- شرح شواهد المغني: جلال الدين السيوطي ، دط، دت، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.
- شرح عمدة الحافظ وعدّة اللافظ: ابن مالك الأندلسي، تحقيق عدنان عبد الرحمن الدوري، دط، 1977، مطبعة العاني، بغداد، العراق.
- شرح الكوكب المنير: لابن النّجار الفتوحي الحنبلي، دط، 1980، دار الفكر، دمشق، سوريا.
- شرح المفصّل: موفق الدّين أو البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي، تحقيق إميل بديع يعقوب، ط1، 2001،.دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- شرح النووي على صحيح مسلم: أبو زكرياء يحي بن شرف بن مري النووي، ط2، 1392هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- شعر زيد الخيل: جمع ودراسة وتحقيق: أحمد مختار البزرة، ط1، 1988، دار المأمون للتراث، دمشق، سوريا.
- الشعر والشعراء: ابن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دط، 2006، دار الحديث، القاهرة، مصر.

- شعر يزيد بن الطثرية: تحقيق ناشر الرشيد، دط، دت، دار الوثبة، دمشق، سوريا.
- شمس العلوم ودواء العرب من الكلوم: نشوان بن سعيد الحميري، تحقيق حسين بن عبد الله العمري وآخرون . ط1، 1999، دار الفكر، دمشق، سورية.

(ص)

- الصاحبي: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق سيد أحمد صقر، ص179، دط، 1977، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر.
- الصحاح: إسماعيل بن حمّاد الجوهري: تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار، ط4، 1990، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.
- صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق مصطفى ديب البغا، ط3، 1987م، دار ابن كثير واليمامة، بيروت، لبنان.
- صحيح ابن حبان : محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط2، 1993، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- صحيح ابن خزيمة: محمد بن إسحاق بن خزيمة أبو بكر السلّمي النيسابوري،تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، دط، 1970، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دط، دت، دار إحياء التراث العربي، بيروت،لبنان.
- صفوة الصفوة: عبد الرحمان بن علي بن محمد أبو الفرج، تحقيق: محمود فاخوري ومحمد رواس قلعه جي، ط2، 1979، دار المعرفة، بيروت، لبنان
- الصنائع في ترتيب الشرائع: أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، ط2، 1974، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(ط)

- طبقات الحنابلة: أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، تحقيق محمد حامد الفقي، دط، دت، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- طبقات الشافعية: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، تحقيق الحافظ عبد العليم خان، ط1، 1407هـعالم الكتب، بيروت، لبنان.
- طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين عبد الوهاب بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، ط1، 1964، مطبعة عيسى بابي الحلبي، القاهرة، مصر.

- طبقات الشعراء: أبو العباس عبد الله بن المعتز، تحقيق صلاح الدين الهواري، ط1، 2002، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان.
- الطبقات: أبو عمر خليفة بن خياط اللّيثي العصفري، تحقيق: أكرم ضياء العمري، ط2، 1982، دار طيبة، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- طبقات فحول الشعراء: محمد ابن سلاّم الجمحي، تحقيق: جوزيف هل، دط، 1982، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- طبقات فحول الشعراء: محمّد ابن سلاّم الجمحي، تحقيق محمود محمد شاكر، دط، دت، دار المدني، جدّة، المملكة العربية السعودية.
- طبقات الفقهاء: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، تحقيق خليل الميس، دط، دت، دار القلم، بيروت، لبنان.
- الطبقات الكبرى: محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، دط، دت، دار صادر، بيروت، لبنان.
- طبقات المفسرين: أحمد بن محمد الأدنروي، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، ط1، 1997، مكتبة العلوم والحكم،المدينة المنوّرة، المملكة العربية السعودية.
- طبقات المفسرين: جلال الدين السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، ط1، 1396هـ مكتبة وهبة، القاهرة، مصر.
- طبقات المفسّرين: محمد بن علي الداوودي، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- طبقات النّحاة واللّغويين: تقي الدّين بن قاضي شهبة الأسدي، تحقيق: محسن غياض، دط، 1974، مطبعة النعمان، النجف، العراق.
- طبقات النحويين واللّغويين: أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دط، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: يحي بن حمزة العلوي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، 2002، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

(ع)

- العجاب في بيان الأسباب: أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي، تحقيق عبد الحكيم محمد الأنيس، ط1، 1997، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية.
- العقود الدريّة: ابن عبد الهادي، تحقيق محمد حامد الفقي، دط، دت، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

- علم الدّلالة: أحمد مختار عمر، ط5، دت، عالم الكتب، القاهرة، مصر.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري: بدر الدين العيني، دط، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دط، 1409هـ مؤسسة الهجرة، طهران، إيران.

(غ)

- غاية النهاية في طبقات القراء: شمس الدين محمد بن محمد ابن الجزري، تحقيق: ج. براجستراسر، دط، دت، مكتبة المتنبي، القاهرة، مصر.
- غرر الفوائد ودرر القلائد المعروف بأمالي المرتضى: الشريف المرتضى، ط1، 2004، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.
- غريب الحديث: أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، تحقيق عبد الكريم إبراهيم العزباوي، دط، 1402هـ جامعة أم القرى، مكة المكرّمة، السعودية.
- -غريب الحديث: أبو عبيد ابن سلام القاسم بن سلام الهروي، تحقيق محمد عبد المعيد خان، ط1، 1396هـ دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت.
- غريب الحديث: ابن قتيبة، تحقيق عبد الله الجبوري، ط1، 1397هـ مطبعة العاني، بغداد، العراق.
- غريب القرآن في شعر العرب: (سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد اللّه بن عباس)، تحقيق: محمد عبد الرحيم وأحمد نصر اللّه، ط1، 1993، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان.
- غيث النفع في القراءات السبع: علي النوري الصفاقسي، تحقيق جمال الدين محمد شرف ، دط، 2004، دار الصحابة للتراث، القاهرة، مصر.

(ف)

- الفائق في غريب الحديث: محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق محمد علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دت، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ابن حجر العسقلاني، تحقيق عبد العزيز بن باز ومحمّد فؤاد عبد الباقي، ط1، 2001، دار مصر للطباعة، القاهرة، مصر.
- الفتح المبين في طبقات الأصوليين: عبد اللّه مصطفى المراغي، دط، 1999، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر.
- الفروق اللّغوية: أبو هلال الحسن بن عبد اللّه بن سهل العسكري، تحقيق محمد باسل عيون السود، ط2، 2003، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- الفصول المفيدة في الواو المزيدة: صلاح الدّين العلائي، تحقيق حسن موسى الشاعر، ط1، 1990، دار البشر، عمان، الأردن.
- فضائل الصحابة: أبو عبد الله ابن حنبل الشيباني، تحقيق وصي الله محمد عباس، ط1، 1983، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- الفقه الإسلامي وأدلته (الشامل للأدلّة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية): وهبة الزحيلي، ط4، 1997، دار الفكر، دمشق، سوريا.
- الفهرست: محمد ابن إسحاق أبو الفرج النّديم، دط، 1978، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ـ الفوائد البهية في تراجم الحنفية: أبو الحسنات محمد بن عبد الحي الكنوي، دط، 1393هـ طبعة نور محمد، كراتشي.
-

(ق)

- القاموس المحيط: مجد الدّين الفيروز آبادي، دط، 1999، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- القياس في النّحو (مع تحقيق باب الشّاذ من المسائل العسكريات لأبي علي الفارسي): منى إلياس، ط1، 1985، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(ك)

- الكافي: موفّق الدّين أبو محمد عبد اللّه بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دط، 1997، دار هجر، الجيزة، مصر.
- كتاب الأضداد: محمد بن القاسم الأنباري، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم ص295، دط، 1998، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.
- الكتاب: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط1، دت، دار الجيل، بيروت، لبنان.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبو القاسم جار اللّه الزمخشري، دط، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- كشف الخفاء: إسماعيل بن محمد العلجوني الجراحي، تحقيق أحمد القلاش، ط4، 1407، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: أبو محمد مكي بن أبي طالب، تحقيق محي الدين رمضان، ط5، 1997، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

- الكليّات (معجم في المصطلحات والفروق اللّغوية): أبو البقاء الكفوي، ط2، 1998، مؤسسة الرّسالة ناشرون، بيروت، لبنان.
- الكوكب الدري في تخريج الفروع الفقهية على المسائل النحوية: أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تحقيق: محمد حسن عواد، ط1، 1405هـ، دار عمار، عمان، الأردن.

(ل)

- لباب النقول في أسباب النزول: عبد الرحمان بن أبي بكر بن محمد السيوطي أبو الفضل، دتح، دط، دت، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان.
- لسان العرب: أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم ابن منظور، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مراجعة: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط1، 2005، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- اللّغة العربية في نظر الأصوليين: عبد الله البشير محمد، ط1، 2008، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، إدارة البحوث، ط1، 2008، دبي، الإمارات العربية المتّحدة.
- اللّغة العربية معناها ومبناها: تمّام حسان، دط، 2001، دار الثقافة، الدّار البيضاء، المغرب.
- اللّمع في العربية: أبو الفتح عثمان ابن جني، تحقيق حامد المؤمن ، ط2، 1985، مكتبة النهضة العربية، بيروت، لبنان.

(م)

- المؤتلف والمختلف: أبو القاسم الحسن ابن بشر الآمدي، تحقيق ف. كرنكو، ط1، 1991، دار الجيل، بيروت، لبنان.
- مباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ: محمد عبد العاطي محمد علي، دط، 2007، دار الحديث، القاهرة، مصر.
- المبنى والمعنى في الآيات المتشابهات في القرآن الكريم: عبد المجيد ياسين المجيد ط1، 2005، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.
- مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنّى، تحقيق: فؤاد سزكين، ط2، 1401هـ مؤسسة الرّسالة، بيروت، لبنان.
- مجالس ثعلب: شرح وتحقيق عبد السلام محمد هارون، ط5، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- مجمع الأمثال: أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دط، دت، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- مجمع البيان في تفسير القرآن: أبو علي بن الفضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق الحاج السيّد هاشم الرسولي المحلاتي، دط، دت، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان.

- مجمع الزوائد: علي بن أبي بكر الهيثمي، دتح، دط، 1407هـ دار الريان للتراث،القاهرة، مصر.
- المجمل: أبو الحسين أحمد ابن فارس بن زكريا، تحقيق محمد طعمة، ط1، 2005، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان
- مجموع أشعار عمرو بن معد يكرب: جمع مطاع الطرابيشي، مطبوعات مجمع اللّغة العربية بدمشق، ط2، 1985، سوريا
- مجموعة فتاوى ابن تيمية: تقي الدّين ابن تيمية تقي الدين أحمد بن تيمية، اعتنى بها وخرّج أحاديثها: عامر الجزّار و أنور الباز ، ط2، 2001، دار الوفاء، المنصورة، مصر.
- المجموع شرح المهذّب للنووي: محيي الدّين بن شرف النووي، تحقيق محمد نجيب المطيعي، ط1، 1995، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبي محمّد عبد الحق بن غالب ابن عطيّة، تحقيق عبد الله ابن إبراهيم الأنصاري والسيد عبد العال السيد إبراهيم، ط2، دت، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر.
- المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي ابن حمد ابن سيّده، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ط1، 2000، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- المحلّى: أبو محمّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط1، 1347هـ، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، مصر.
- مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، إعداد وتقديم محمّد حلاّق، ط1، 1999، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- مختصر المنتهى في علم الأصول: عثمان بن عمر ابن الحاجب، دط، 1973، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر.
- المخصص: أبو الحسين علي بن إسماعيل ابن سيّده، تقديم خليل إبراهيم جفّال، ط1، 1996، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: عبد القادر بن بدران، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط2، 1981، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- مرآة الزمان في تاريخ الأعيان: شمس الدين أبو المظفر يوسف قز أوغلو بن عبد الله البغدادي، الشهير بسبط ابن الجوزي، تحقيق: جنان جليل محمد الهموندي، دط، 1990، الدّار الوطنية، بغداد، العراق.

- مراتب النحويين: أبو الطيب اللغوي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دط، 1974، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان.
- مرجع الضمير في القرآن الكريم: محمد حسنين صبرة، دط، 2001، دار غريب، القاهرة، مصر.
- المستدرك على الصحيحين: محمد بن عبد الله أبو عبد الحاكم النيسابوري، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط1، 1990، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- المستصفى: محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، 1413، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- المسجد (إنشاء وسالة وتاريخا): جاد الحق علي جاد، دط، 1416هـ مطبوعات الأزهر الشريف، القاهرة، مصر.
- مسند أبي عوانة: أبو عوانة يعقوب بن إسحاق الإسفرائيني،تحقيق أيمن بن عارف الدمشقي، ط1، 1998، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- مسند الإمام أحمد: أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، دط، دت، مؤسسة قرطبة، القاهرة،مصر.
- مسند البزّار: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، تحقيق محفوظ عبد الرحمن زين الله، ط1، 1409هـ مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية.
- مسند عبد بن حميد: أبو محمد عبد بن حميد بن نصر، تحقيق صبحي البدري السامرائي ومحمد خليل الصعيدي، دط، 1988، مكتبة السنة، القاهرة، مصر.
- المسوّدة في أصول الفقه: آل تيمية، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دط، دت، مطبعة المدني، القاهرة، مصر.
- مشاهير علماء الأمصار: أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، تحقيق: فلايشهمر، دط، 1959، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- مشكل إعراب القرآن: محمد مكي بن أبي طالب القيسي القيرواني، تحقيق ياسين محمد السوّاس، ط3، 2002، دار اليمامة،بيروت، لبنان.
- المصباح المنير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقريّ، دط، 2003، دار الحديث، القاهرة، مصر.
- مصنف ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق كمال يوسف الحوت، ط1، 1409هـ مكتبة الرشد، الرياض، السعودية.
- مصنف عبد الرزاق: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، 1403هـ المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.

* معاني الحروف: أبو الحسن علي بن عيسى الرّماني، تحقيق عبد الفتاح إسماعيل شلبي، ط3، 1984، دار الشروق، جدّة، السعودية.
* معاني القرآن: أبو زكريا يحي بن زياد بن عبد الله الفراء، تحقيق إبراهيم شمس الدين، ط1، 2002، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
* معاني القرآن: سعيد بن مسعدة البلخي المجاشعي الأخفش، تحقيق عبد الأمير محمد أمين الورد، ط1، 2003، عالم الكتب، بيروت، لبنان.
* معاني القرآن: علي بن حمزة الكسائي، جمع وتقديم عيسى شحاته عيسى، دط، 1998، دار قباء، القاهرة، مصر.
* معاني للقرآن وإعرابه: أبو إسحاق إبراهيم بن السرّي، تحقيق عبده الجليل عبده شلبي، دط، 2004، دار الحديث، القاهرة، مصر.
* معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب): ياقوت الحموي الرومي، تحقيق: إحسان عباس، ط1، 1993، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان
* المعجم الأوسط: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن ابراهيم الحسني، دط، 1415هـ دار الحرمين، القاهرة، مصر.
* معجم البلدان: ياقوت بن عبد الله الحموي،، دط، دت، دار صادر، بيروت، لبنان.
* معجم الشعراء: محمد بن عمران بن موسى المرزباني، تحقيق فاروق سليم، ط1، 2005، دار صادر، بيروت، لبنان
* معجم شواهد العربية: عبد السّلام محمد هارون، ط3، 2002، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
* معجم الصحابة: عبد الباقي بن قانع بن الحسين، تحقيق: صلاح بن سالم المصراتي، ط1، 1418هـ مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنوّرة ، المملكة العربية السعودية.
* معجم الفروق الدّلالية في القرآن لبيان الملامح الفارقة بين الألفاظ متقاربة المعنى والصيغ والأساليب المتشابهة: محمد محمد داود، دط، 2008، دار غريب، القاهرة، مصر.
* معجم القراءات: عبد اللطيف الخطيب، ط1، 2002، دار سعد الدّين، دمشق، سوريا.
* معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، دط ، 1961، مطبعة دمشق، سوريا.
* معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: محمود عبد الرحمان عبد المنعم، دط، دت، دار الفضلة، القاهرة، مصر.
* المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، 1996، دار الحديث، القاهرة، مصر.

- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرين، ط1، 1404هـ مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- المعين في طبقات المحدّثين: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق همام عبد الرحمان سعيد، ط1، 1404 هـ دار الفرقان، عمان،الأردن.
- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج: شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، إشراف صدقي محمد جميل العطار، دط، 1995، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- المغني: ابن قدامة عبد الله بن أحمد المقدسي الجماعيلي تحقيق محمد شرف الدين خطاب وآخرين، دط، 1996، دار الحديث، القاهرة، مصر.
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زادة، دط، 1968، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة، مصر.
- المفردات في غريب القرآن: الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصبهاني، تحقيق: محمد أحمد خلف الله، ص716،دط، دت، مطبعة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر.
- المفضليات: المفضل بن محمّد بن يعلى الضبيّ، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دط، 2008، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- المقاييس في اللّغة: أحمد ابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دط، دت، دار الجيل، بيروت، لبنان.
- مقدّمة في أصول التفسير: ابن تيمية، تحقيق: عدنان الزرزور، ص79، ط3، 1399هـ دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان.
- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي: فتحي الدريني، ط3، 1997، مؤسسة الرّسالة، دمشق، سوريا.
- من بلاغة القرآن (في التعبير بالغدوّ والآصال والعشيّ والإبكار): محمد عبد العليم الدسوقي، دط، 2003، دار الكتب، القاهرة، مصر.
- المنتقى: أبو محمد عبد الله بن علي بن الجارود، تحقيق عبد الله عمر البارودي، ط1، 1988، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، لبنان.
- المنخول من تعليقات الأصول: أبو حامد الغزالي، تحقيق محمد حسن هيتو، ط1، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- منهاج الوصول إلى علم الأصول: عبد الله بن عمر البيضاوي، مع شرحه نهاية السول للإسنوي، دط، 1343هـ عالم الكتب، القاهرة، مصر.

- منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعيّة (دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالتها على الأحكام): عبد الرؤوف مفضي خرابشة، دار ابن حزم، ط1، 2005، بيروت، لبنان.
- الموافقات: الشاطبي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دط، دت، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة ،مصر.
- مواقيت العبادات الزمانية والمكانية (دراسة فقهية مقارنة): نزار محمود قاسم الشيخ، ط1، 2005، مؤسسة الرّسالة ناشرون، دمشق، سوريا.
- الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: إشراف وتخطيط ومراجعة مانع بن حمّاد الجهني، ط5، 2003، دار الندوة العالمية، الرياض، السعودية.

(ن)

- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: يوسف بن تغري بردي، دتح، دط، 1349هـ دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر.
- نزهة الألباء في طبقات الأدباء: أبو البركات عبد الرّحمان بن محمد ابن الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دط، 1967، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.
- النكت في تفسير كتاب سيبويه: الأعلم الشنتمريّ، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، ط1، 1987، منشورات معهد المخطوطات العربية، الكويت.
- النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري (ابن الأثير)، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، دط، 1979، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.
- النوادر: أبو زيد الأنصاري، تحقيق محمد عبد القادر أحمد،ط1، 1981، دار الشروق، بيروت، لبنان.
- نواسخ القرآن: أبو الفرج عبد الرحمان بن علي بن أحمد بن الجوزي، ط1، 1405، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- نيل الابتهاج بتطريز الديباج: أحمد بابا التنبكتي ، دط، دت، منشورات كليّة الدعوة الإسلامية، طرابلس.
- نيل السول على مرتقى الوصول: محمد يحي بن محمد المختار الشنقيطي، دط، 1327هـ المطبعة المولوية، فاس، المغرب.
- نيل المرام في تفسير آيات الأحكام: محمد صديق حسن خان القنوجي، تحقيق إبراهيم إسماعيل القاضي وآخرون، ط1، 1998، دار الحرمين، القاهرة، مصر.
- (هـ)

- هدية العارفين في آثار المؤلفين وآثار المصنفين: إسماعيل باشا البغدادي، دط، 1951، مطبعة استانبول، تركيا.
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي، تحقيق أحمد شمس الدّين، ط1، 1998، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(و)

- الوافي بالوفيات: صلاح الدّين خليل الصّفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، 5/ 37، ط1، 2000، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز: أبو عبد الله الحسين بن محمد الدّامغاني، تحقيق أبو العزم الزفيني، ط2، 1421، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان: ابن خلكان، تحقيق: إحسان عبّاس،دط، دت، دار صادر، بيروت، لبنان.

سيرة ذاتية



بيانات شخصية:

الاسم: زين الدين

اللّقب: بن موسى

تاريخ ومكان الميلاد: 05 نوفمبر 1978 قسنطينة الجزائر.

المهنة: أستاذ جامعي

الرتبة: أستاذ محاضر (أ)

الدرجة العلمية: دكتور

المؤسسة العلمية: قسم الآداب واللّغة العربية، كلية الآداب واللّغة العربية، جامعة قسنطينة1.

العنوان الشخصي: 16 حي شيد خ محمد سيدي مبروك قسنطينة25000 الجزائر.

الهاتف:00213661313771

البريد الالكتروني:albayane05@yahoo.fr

المسار العلمي:

- شهادة البكلوريا شعبة الآداب والعلوم الإنسانية دورة جوان1996 قسنطينة الجزائر.
- شهادة الليسانس في الأدب العربي دورة جوان2000 قسم اللّغة العربية وآدابها جامعة متوري قسنطينة الجزائر.
- شهادة الماجستير في اللّغة العربية تخصص لغويات جامعة متوري قسنطينة ديسمبر 2005 بتقدير مشرف جدا.
- شهادة دكتوراه العلوم في اللّغة العربية تخصص لغويات جامعة متوري قسنطينة ماي 2011 تقدير مشرف جدا مع تهنئة اللّجنة وتوصيتها بطبع الأطروحة.
- شهادة التأهيل الجامعي من قسم الآداب واللّغة العربية جامعة منتوري قسنطينة07 نوفمبر2012.

النشاط العلمي:

أ- الملتقيات والمؤتمرات الوطنية والدولية:

- الملتقى المغاربي الأوّل في تعليمية اللّغات الموسوم بـ(تعليمية اللّغات الرهانات والآفاق وسبل التطوير) جامعة تبسة الجزائر 04/ 05 نوفمبر2007 ،عنوان المداخلة: النحـو العربـي بـين الطريقة التلقينية وحداثة المناهج التعليمية.
- ملتقى الاتصال في ملتقى العلوم الاجتماعية جامعة سعد دحلب البليـدة الجزائـر08-09 جوان2008، عنوان المداخلة: نظرية اكتساب اللّغة عند الطفل.
- ملتقى وطني موسوم بحركة الترجمة في الجزائر ـ أبو القاسم سعد الله أنموذجا ـ جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر 16-17 أفريل2009، عنوان المداخلة: الشخصية العلمية للمترجم كيف يجب أن تكون من خلال أعمال أبي القاسم سعد الله.
- الملتقى العلمي الثامن لوحدة الدراسات العمانية موسوم بالتواصل الحضاري العماني المغاربي في العصر الحديث جامعة آل البيت عمان الأردن 11-12 أكتوبر 2011، عنوان المداخلة: سلطنة عمان في وجدانيات محمد صالح ناصر.
- الملتقى الوطني الأول: (آثار الشيخ العلامة البشير الإبراهيمي في ضوء الدراسات المعاصرة يومي: 22 و23 ماي2012.) جامعة البشير الإبراهيمي برج بـوعريريج، الجزائـر، عنـوان المداخلة: دلالة الغريب على المعنى القريب في سجع الكهّان للشيخ محمد البشير الإبراهيمي.
- الملتقى الدولي الثاني (مناهج تحقيق النّص عند العرب والغرب) يومي14-15/ 04/ 2013، عنوان المداخلة: جهود محمود محمد شاكر في تحقيق المخطوط العربي وقواعده المنهجية.
- الملتقى الوطني الأوّل : التعدد اللّغوي وأثره في تعليمية اللّغات، يومي07،06 ماي2013، مخبر الدّراسات التراثية، جامعة قسنطينة1، عنوان المداخلة: جودة المكتسبات اللّغوية من خلال التعدّد اللّغوي في الجامعة الجزائرية (مجال اللّغة العربية أنموذجا)

ب ـ المقالات المنشورة:

- مقال أنماط الصراع بين اللغة العربية والعاميات المعاصرة ـ العامية الجزائرية أنموذجا ـ مجلة الآداب قسم اللغة العربية ، جامعة منتوري قسنطينة، العدد11 سنة2010.
- مقال الموهبة اللّغوية عند الطفل طرائق اكتشافها ووسائل تنميتها، مجلة الدراسات اللّغوية الصادرة عن مخبر الدراسات اللغوية جامعة منتوري قسنطينة العدد6 سنة2010.

- مقال شخصية المترجم كيف يجب أن تكون من خلال بعض أعمال الدكتور أبي القاسم سعد الله، مجلة مختبر اللغات والترجمة عدد خاص بأعمال ملتقى أفريل2009.
- مقال طرائق تدريس النحو العربي بين القديم والحديث، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة الجزائر،العدد36، ديسمبر2012.
- مقال عاميات معاصرة تهدد مستقبل الفصحى في الجزائر، مجلة منتدى الأستاذ، المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة، الجزائر،العدد12، جوان2012.
- مقال جهود محمود محمد شاكر في تحقيق المخطوط العربي وقواعده المنهجية، مجلة تحقيق التراث، مختبر تحقيق التراث، العدد7،جامعة زيان عاشور، الجلفة.
- مقال ألفية ابن معطي في ميزان شرّاحها (شرح عبد العزيز بن جمعة الموصلي أنموذجا)، مجلة العلوم الإنسانية، العدد39،ديسمبر2013،جامعة قسنطينة1.
- مقال : أسس نظرية الأدب الإسلامي ومعالمها من خلال موسوعة مقالات الإسلاميين في الأدب والنقد لأحمد الرفاعي شرفي الجزائري، ، العدد40،جوان2014،جامعة قسنطينة1.
- مقال خصائص الدّرس الصرفي عند المبرّد من خلال كتابه المقتضب، مجلة منتدى الأستاذ، المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة، الجزائر،العدد15، ديسمبر2014.

- العضوية في مخبر اللغات والترجمة بجامعة منتوري قسنطينة منذ سبتمبر2007.
- الإشراف على عدد من رسائل الليسانس والماستر والماجستير والدكتوراه في قسمي الترجمة واللّغة العربية وآدابها بجامعة منتوري قسنطينة.
- عضو اللّجنة العلمية لقسم اللّغة العربية وآدابها بجامعة قسنطينة1 الجزائر.
- مدير تحرير مجلة العلوم الإنسانية ،جامعة قسنطينة1 ،الجزائر.

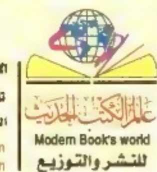


The impact of linguistic meanings in guiding semantics texts Through the verses of the provisions in the Koran

تعدّدت آيات القرآن الكريم كثرة وتنوعت مضمونا واختلفت شكلا من حيث تراكيبها اللّغوية التي حصرها علم النحو في أنساق تعبيرية تسمح بأداء وظيفة التبليغ المراد، وإن هو استعصى فهممه في الظاهر، ممّا يؤكّد وجود معان أخرى غير تلك التي تتقدح في ذهن القارئ لأوّل وهلة؛ وما هذا الثراء في المحتوى إلاّ دليل على قوّة تجانس المضمون مع الشكل الذي تختصره ثنائية اللّفظ والمعنى، التي مكّنت من الإحالة على أوجه متعدّدة ومتباينة عند قراءة النّص الشريف؛ الذي ما وضع أصلا إلاّ لتوجيه المتلقي نحو مقاصد الشريعة الإسلامية، بما في ذلك المادّية منها والمعنوية.

ومن كانت غايته كذلك فلا بدّ أن يشتمل على ما يجمع بين لطائف الروح ورغائب الجسم المادي، الذي يحتاج إلى ما يبيّن له سبيل الرشد من سبيل الغواية، وهذا ما احتفى به النصّ القرآني من خلال مجموع المواضيع العقدية والفقهية والتاريخية، وغيرها من القضايا التي منحت للعقل البشري إمكانية التصوّر السليم لحقيقة الخطاب الموجّه من الباري عزّ وجل في كتابه العزيز، الذي لا يمكن فهم فحواه إلاّ بالعودة إلى مقتضى ظاهر اللّفظ وباطنه، وإن كانت مستبطنات الألفاظ من المعاني هي التي فتحت باب التأويل واسعا، ممّا أفضى إلى استنباط قواعد وأحكام تختصّ بكلّ كليّة من كليّات الشرع.

ومن هذه الكليّات مجموع تلك المباحث التي تعلّقت بالأحكام الفقهية في بابي العبادات والمعاملات، التي لم تؤسّس قواعدها الفقهية وأحكامها التي ترتّبت عنها لولا اختلاف المجتهدين في قراءة النّص الشريف، وذلك بالعودة إلى معاني ألفاظ اللّغة العربية الكثيرة المشكّلة بالسياق القرآني برمّته، فالمعجم اللغوي للقرآن الكريم أتاح للفقهاء وعلماء الأصول فرصة تخريج الدّلالات المختلفة للنّص الشرعي انطلاقا من مدلول اللّفظ أوّلا والسياق الوارد فيه ثانيا؛ إذ إنّ الفقيه والأصولي لا يكون كذلك إلاّ بمعرفته لأصول لغة العرب ولهجاتها المتفرّعة عنها؛ لأنّ هذا الشرط من الشروط المعتبرة في تحكيم رأي الفقيه أو الأصولي وترجيح دليله على آخر، فما كان من ذلك إلاّ أن حظيت اللّغة العربية بعناية خاصّة من طرف المفسرين والفقهاء وغيرهم من المجتهدين، الذين استثمروا لغة القرآن واستخرجوا منها ما استخرجوا من فوائد عادت بالأثر الكبير على شتّى المعارف عامّة والدّرس النحوي خاصّة.



الأردن - اربد - شارع الجامعة
تلفون: ٧٢٧٢٢٧٢ ٢ ٠٩٦٢+ / فاكس: ٧٢٦٩٩٠٩ ٢ ٠٩٦٢+
الرمز البريدي: (٢١١١٠) / صندوق البريد: (٣٤٦٩)
almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com



